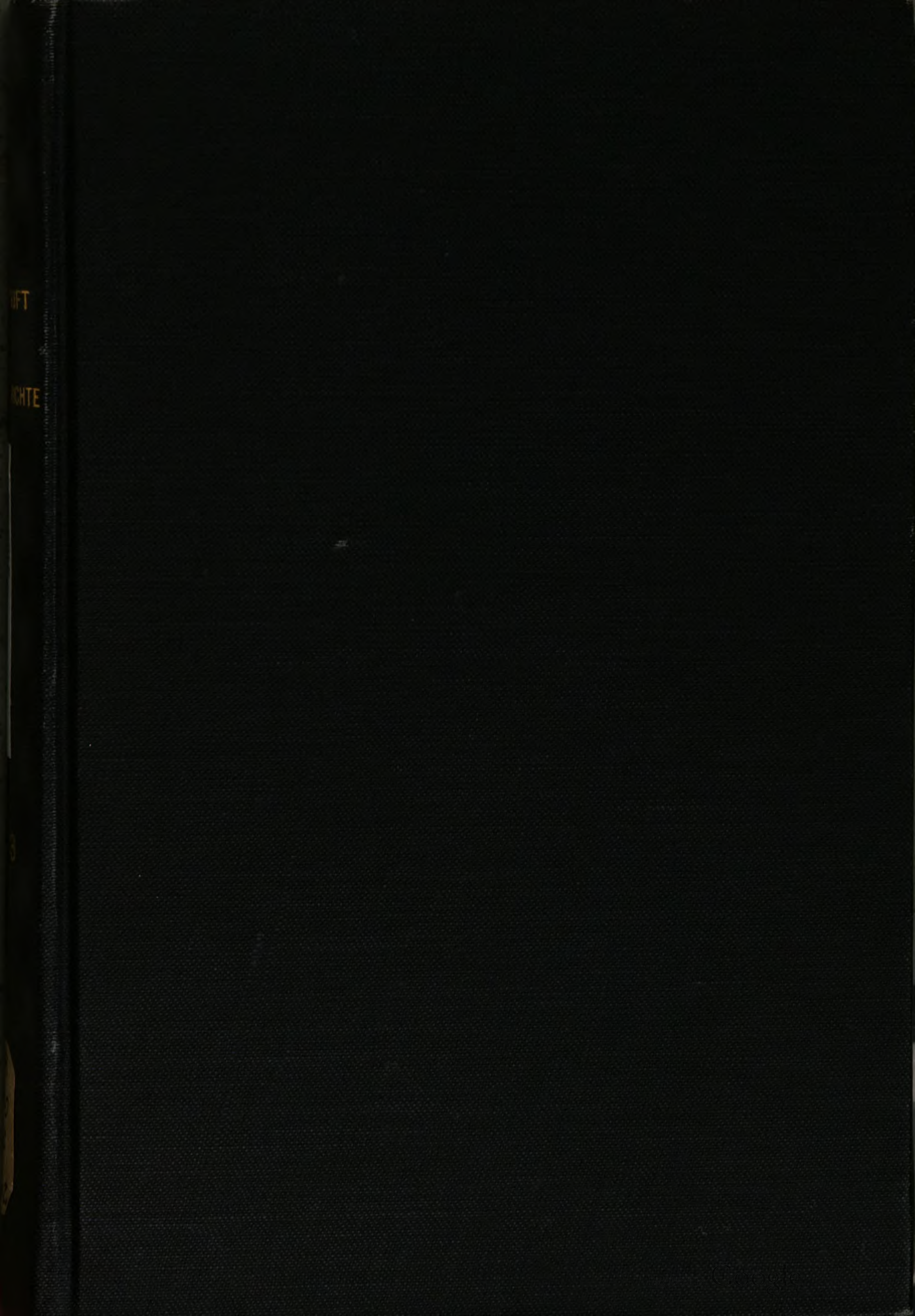




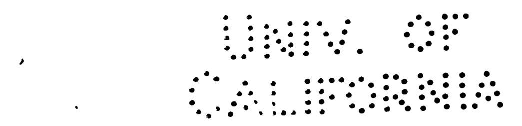
Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLII. Band
Neue Folge V



Verlag Friedrich Ar. as Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha 1923



Inhalt

Untersuchungen:

Literarische Berichte und Anzeigen:

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine:

Untersuchungen

Das Mönchtum der sketischen Wüste[1]

Von Wilhelm Bousset †

Das Mönchtum der Sketis, das uns die sog. Apophthegmata Patrum[2] in vollendeter Form und Klarheit abspiegeln, ist seinem Grundcharakter nach anachoretisch. Von Anfang bis zu Ende hat hier das anachoretische Ideal die Vorherrschaft. Das erste große Kapitel der syrischen Sammlung hat die Überschrift: Über die Flucht vor den Menschen und die Ruhe und Beharrlichkeit der Zelle[3], und dem entspricht das allerdings stark verkürzte zweite Kapitel der lateinischen Sammlung. Die „Zelle" aber ist, wie wir sehen werden, das beherrschende Charakteristikum dieses anachoretischen Mönchsideals.

Dem entspricht die Beobachtung, daß in unserer Sammlung zwar der heilige Antôn, obwohl er keine sketische Autorität ist, nicht aber Pachom, der Heros des koinobitischen Mönchsideals,

1) Der nachstehende Aufsatz fand sich abgeschlossen unter Boussets Papieren. Die Zitate verglich Pfarrer Lic. Th. Hermann in Hirschberg bei Diez a. L. Die Drucklegung besorgte G. Krüger in Gießen.

2) Vgl. Boussets nachgelassene Abhandlung über die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum, in Festgabe für A. von Harnack, Tübingen 1921, S. 102—116. Im Folgenden ist G = Apophthegmata Patrum, ed. Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta I, 338—712 (Abdruck MSG 65, 71—440); PJ = Verba Seniorum in der Übersetzung des Diakonen Pelagius und des Subdiakonen Johannes (Rosweyde, Vitae Patrum V. VI = MSL 73, 855—992. 993—1022); R = Vitae Patrum III in der angeblichen Übersetzung Rufins (MSL 73, 740—810); S = Acta Martyrum ed. Bedjan VII (1897).

3) Vgl. auch die, wie es scheint, verwandten kleineren Sammlungen, die Wladimir in dem Katalog der Moskauer Synodalbibliothek notiert περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ cod. 342 p. 353—356; 343 p. 207—225; 345 p. 203—205.

einen Platz gefunden hat. An ihm geht die Sammlung mit geflissentlichem Stillschweigen vorbei. In ihrem ältesten Bestand scheint sein Name überhaupt nicht genannt zu sein. In den sekundären Zutaten, in denen die einzelnen Zeugen unserer Sammlung alleinstehen, taucht er hier und da auf. So heißt es in der sicher sekundären Überlieferung in G unter Gelasios 5: *ὁ γὰρ χρηματίσας τῷ θείῳ Παχωμίῳ ἐν πρώτοις κοινόβιον συστήσασθαι καὶ τούτῳ συνήργει εἰς τὴν πᾶσαν τοῦ μοναστηρίου σύστασιν* [1]. Das wichtigste ist wohl, daß in zwei unserer Zeugen umfangreichere Stücke aus der Pachom-Vita — und zwar zu einem Teil dieselben Stücke — eingedrungen sind (R 34, R 35 = S 108 + 354). Ein früherer Redaktor unserer Sammlung hat hier sein gänzliches Schweigen wieder gut machen wollen, hatte aber dazu keine andere Möglichkeit, als daß er die bekannte Pachom-Vita plünderte. Eine eigene Überlieferung, wie das z. T. bei den Anton-Apophthegmen der Fall ist, lag hier nicht vor.

Auch der gesamte Kreis von berühmten Mönchen, die sich um Pachom gruppieren, fehlt in unserer Überlieferung. Als einzige wirkliche Ausnahme erscheint der Schüler und Nachfolger Pachoms, der A. Horsisi, mit zwei gut bezeugten Parabeln, die, wie aus den Parallelen der Pachom-Vita hervorgeht, wörtlich von ihm stammen. Man mag wohl, als man die beiden Parabeln aufnahm, von der Zugehörigkeit ihres Urhebers zum Pachomkreise nichts mehr gewußt haben. Dagegen ist der aus der Pachom-Vita stammende Passus über die ersten Schüler des Pachom — nur in G s. v. Psenthaïsios — sicher sekundäre Zutat [2]. Da ferner in der Erzählung R 54 PJ VIII 21 S 317 Klosterverhältnisse (gemeinsame Mahlzeiten der Brüder) vorausgesetzt sind, so ist der hier — allerdings nur in R — genannte A. Theodor vielleicht der berühmte Schüler Pachoms.

Aber es fehlt in unserer Überlieferung nicht nur der Name Pachoms, es spielt auch in ihr das koinobitische Milieu eine höchst geringfügige Rolle. Vielfach ist sein Erscheinen gerade an dieser Stelle ein Kennzeichen für spätere Bearbeitung der ursprünglichen Überlieferung. In G ist hier wiederum die Schilderung des Überganges

1) Daneben in G und auch hier eine vorübergehende Erwähnung Pachoms unter Makarios Politikos 2.

2) Vgl. Vit. Pach. in der lat. Übersetzung des Dionys. c. 23.

vom anachoretischen zum koinobitischen Leben in dem ganz sekundären Stück Gelasios 5 charakteristisch (s. o.). Die sicher späte, uns in die Zeit der nach-chalcedonensischen Kämpfe führende Erzählung Phokas 1 beginnt: ἔλεγεν ὁ ἀββᾶς Φωκᾶς ὁ τοῦ κοινοβίου τοῦ ἀββᾶ Θεογνίου τοῦ Ἱεροσολυμίτου [1]. Die charakteristische kleine Erzählung von dem Zusammentreffen zwischen Joannes (ἄνθρωπος κοινοβίου ἡγούμενος μεγάλου) und dem Anachoreten Paesios, der den Wettstreit der beiden Mönche zwar scheinbar unentschieden läßt, sich aber doch auf seiten des Koinobiarchen stellt G Kassian 4, stammt direkt aus Cassians Institut. V 27 [2].

Auch die lateinische Überlieferung bietet uns eine Reihe von Stücken, mit denen sie allein steht, und deren koinobitischer Charakter zugleich auf späteren Ursprung hinweist. Ich greife zum Belege eine aus diesen heraus. Ein Bruder, so wird erzählt, der in einem Koinobion (congregatio) lebte, neigte sehr zum Zorn. Und um dieser Gefahr zu entgehen, zog er sich in die Einsamkeit zurück. Da geschah es, daß ihm eines Tages sein eben gefüllter Wasserkrug (βαυκάλιον) umfiel, und daß sich das zum zweiten und dritten Male wiederholte. Da nahm er im Zorn den Krug und zerbrach ihn. Und wie er zur Besinnung kam und

1) Vgl. Elias 8 (aus Joannes Moschos stammend) ἀδελφὸς παρέβαλε τῷ ἀββᾷ Ἠλίᾳ τῷ ἡσυχάστῃ εἰς τὸ κοινόβιον τοῦ σπηλαίου τοῦ ἀββᾶ Σάββα. — Wenn Phokas 1 erwähnt wird, daß ein Bruder sich ἐν κελλίῳ ἔξω τῆς λαύρας verbirgt, so sind hier wohl einfach spätere syrische Verhältnisse auf die Sketis übertragen (λαύρα gleich Zelle finde ich aber nur noch Sisoes G 32).

2) Sie findet sich als Bericht eines angeblichen Augenzeugen, aber sinnentstellt und ihrer eigentlichen Tendenz beraubt, bei Sulpicius Severus Dialog. I 12. Der Klostervorsteher Joannes (vgl. auch G Kassian 5 = Cassian Instit. V 28, das Logion dieses Abtes auf dem Totenbett) könnte mit dem Joannes, qui in vicinia civitatis cui nomen est Thmuis grandi coenobio praefuit, Cassian Collat. XIV 4 2, identisch sein. — Eine Parallele, vielleicht geradezu eine Dublette, könnte die Erzählung von Paesios und Esaias Hist. Laus. 14 sein. Über Cassians Stellung zu Anachorese und Koinobitentum s. u. S. 15. — Die sehr altertümliche und originale Erzählung, die sich G Kassian 2 verkürzt und sehr viel ausführlicher R 24 (anonym) findet (von dem Bruder, der des Verkehrs mit einer Nonne bezichtigt und nach seinem Tode durch den auf sein Grab gepflanzten blättertreibenden Stab gerechtfertigt wird), setzt wiederum Koinobienverhältnisse voraus. Sie ist bei Cassian nicht nachweisbar. Sollte die Erzählung, die dieser Collat. VII 26 bietet, mit der unsrigen zusammenhängen?

sah, daß die Leidenschaft des Zornes ihn auch in der Einsamkeit besiegte, verließ er diese und ging in sein Kloster zurück (PJ VII 33 = III 98). Ich glaube nicht, daß diese Erzählung in sketischen Kreisen erfunden oder verbreitet ist. Sie enthält direkt eine gewisse Kritik des anachoretischen Ideals. In der syrischen Parallelüberlieferung fehlt sie. Und eben andere ähnliche Beobachtungen scheinen diese Vermutung zu bestätigen [1]. Auch die syrische Überlieferung hat unter ihren Sonderüberlieferungen einige Erzählungen, in denen das Klosterwesen stärker, als dies sonst in unserer Quelle geschieht, heraustritt [2].

In der nun übrig bleibenden echten Grundlage der Apophthegmata, wie wir sie wenigstens vermutungsweise herstellen konnten, sind Erzählungen und Überlieferung aus dem Milieu des Klosters natürlich nicht ganz ausgeschlossen. Selbstverständlich ist es, daß wir eine Reihe von Erzählungen finden — sie sollen weiter unten besprochen werden —, in denen eine polemische Tendenz gegen das Koinobion zugunsten der Anachorese vorwaltet. Andere zeigen uns den Anachoreten in freundlichem Nahverkehr mit dem

---

1) VII 39 > Syr (Geschichte von dem Bruder, der neun Jahre hindurch sein Kloster verlassen wollte); eine Parallele liegt G Theodor v. Pherme 2, aber hier aus anachoretischem Milieu vor. XV 85 N 326 wird vor zu intimem Verkehr mit dem Kloster-Abbas gewarnt; S 341 hat dafür — offenbar ursprünglicher — den weltlichen ἄρχων. — XIV 18 > S ist es ein Klostervorsteher, der dem Mönch den Befehl gibt, seinen Sohn, weil er ihn liebt, in den Ofen zu werfen. Die ähnliche Erzählung von Patermutius, der den Befehl erhält, seinen Sohn ins Wasser zu werfen (Cassian Inst. IV 27), spielt ebenfalls in koinobitischem Milieu. Aber dieselbe Erzählung erscheint in durchaus anachoretischer Umgebung Sisoes G 10. — Ob VII 37 > S, wo ein monasterium und ein abbas erwähnt werden, koinobitisch verstanden werden muß, mag dahingestellt bleiben; es könnte das μοναστήριον ursprünglich die Mönchszelle, der Abbas der geistige Mönchsvater sein. Jedenfalls steht Lat hier wieder allein. — VII 24 > S ist sicher als Gesamterzählung sehr charakteristisch und altertümlich. Doch wird in der gegenwärtigen lateinischen Fassung erzählt, daß der Held der Erzählung zuerst Koinobit, dann Anachoret gewesen sei. Das entspricht einem späteren Typus der Auffassung von dem Verhältnis zwischen Klosterwesen und Anachoretentum, auf das wir noch einmal zurückkommen (vgl. dort auch über PJ III* 11 = Bedjan p. 253ff.).

2) S 103 (ein Mönch, der sein Kloster verläßt und Einsiedler wird); S 129 (Einsiedler in einem Kloster, privates und gemeinsames Gebet); S 404 (Geschichte von einem Klostervorsteher und seinem ergebenen Schüler); S 606 (ein Mönch, der von seinem Abt verstoßen werden soll).

Kloster, als Ratgeber und Autorität, namentlich da, wo es sich um Bestrafung und Ausschluß oder Begnadigung und Wiederaufnahme eines gefallenen Bruders handelt [1]. Abbas Poimen (103) redet sogar von den drei für jedes Koinobion notwendigen *πράξεις* (Demut, Gehorsam, Wachsamkeit) [2]; er selbst ist doch weit davon entfernt, Koinobit zu sein. Natürlich finden wir auch — namentlich unter dem anonymen Material — in unserer Überlieferung Klostergeschichten, auch ohne erkennbare polemische Tendenz; denn auch derartiges war in anachoretischen Kreisen im Umlauf [3].

Fast nirgends aber begegnen uns namhafte sketische Autoritäten inmitten klösterlicher Verhältnisse. Die Ausnahmen sind schnell gezählt und betreffen bemerkenswerterweise wiederum die wenigen Autoritäten, die schon geographisch mehr zum eigentlichen Kreis der Sketis gehören.

In erster Linie muß hier Silvanus genannt werden, der, nachdem er aus der Sketis ausgewandert war, sich auf dem Sinai niederließ. Hier scheint er ein Kloster gegründet zu haben. Er wird G 5 als der Vorsteher eines solchen mit gemeinsamer Mahlzeit und gemeinsamer geregelter Arbeit geschildert. Der Garten, der sein *μοναστήριον* umgab, war durch einen Zaun abgetrennt. Als seine Schüler einmal in seiner Abwesenheit diesen Zaun weiter hinausrückten, droht er den Ort zu verlassen, bis sie den Zaun

---

1) Isaak Thebaios G 1; Antonios G 21. 29; Poimen G 6 70. 181. Poimen 70d: *πῶς ὀφειλοῦσιν εἶναι οἱ ἐν τῷ κοινοβίῳ*; S 606, vgl. auch die interessante Erzählung von Poimen und dem Presbyter von Pelusium (11), der Nachlässigen bei der *σύναξις* das *σχῆμα* (Mönchskleid) genommen, d. h. sie aus dem Kloster verjagt hatte. — Vgl. auch R 150 quidam anachoreta sedebat in spelaeo juxta coenobium multas virtutes faciens.

2) So nach der armenischen Übersetzung, der griechische Text ist verdorben.

3) Vgl. die interessante Erzählung von den beiden Brüdern, von denen der eine „religiosus“ war, der andere die Tugend des Gehorsams besaß, R 145, PJ XIV 17 S 236; von dem Mönch (Eulalios), der in Demut alle ungerechten Beschuldigungen auf sich nimmt und von den Brüdern verachtet wird, bis der Abt seine verborgene Tugend erkennt (Motiv der Erprobung der Matten durch Feuer) R 29 PJ XV 86 S 530, koptisches Makarios-Apophthegma, Annales du Musée Guimet 25 p. 221f. u. Vertus de St. Macaire ib. p. 165. — Vgl. IX 12 S 28. Noch leichter erklärt sich die Erwähnung von Nonnenklöstern, da es Anachoretinnen doch nur in beschränktem Maße gab. Serapion 1 *μοναστήριον παρθένων*, *Ἀμμᾶ*. PJ* III 17 = S* 4; R 33 = PJ IV 61 = S** 138. Sygkletike G 6 Vorschriften: *ἐὰν ἐν κοινοβίῳ τυγχάνῃς* vgl. G 17.

an seine alte Stelle rücken [1]. Hier haben wir bereits, wie wir noch genauer sehen werden, alle Merkmale des Klosters nebeneinander.

Cassian schildert von seiner elften Collatio an nicht mehr das Leben der Mönche in der Sketis, sondern führt uns in ein neues Milieu, nämlich die Gegend des Nildeltas, in der die Städtchen Panephysis, Thennesus, Diolkos liegen. Wir erfahren aus seiner Schilderung, daß in dieser Gegend bereits zu seiner Zeit das Koinobion die Hauptrolle spielt. Die klösterliche Organisation ist die Regel für die Mönche. Fortgeschrittene Brüder aber lassen sich in der Nähe der einzelnen Klöster als Anachoreten nieder. Zu dreien von diesen wird er von dem Bischof Archebios, der selbst früher Anachoret gewesen war, geführt: zu Chairemon, Joseph und Nisteroos. Alle drei scheinen auch in den Apophthegmata genannt zu werden. Von Chairemon ist hier allerdings nur ein für unsere Frage belangloses Logion aufbewahrt. Deutlicher tritt uns Joseph von Panepho in einer Reihe von Apophthegmen entgegen. Und hier finden wir denn auch sofort nicht mehr den eigentlich anachoretischen Standpunkt [2]. G 8 wird erzählt, daß jemand an Joseph herangetreten sei: *λέγων ὅτι θέλω ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ κοινοβίου καὶ καθίσαι καταμόνας*. Das Kloster gilt hier, wie in der Schilderung Cassians, als die eigentliche Grundlage des mönchischen Lebens und als das selbstverständlich Gegebene. Und auf die hier gestellte Frage nach dem Wert des Anachoretenlebens gegenüber dem *κοινόβιον* erfolgt eine sehr gewundene und abwägende Antwort. Wir werden weiter unten ganz andere Antworten kennen lernen, wie sie dem Standpunkt des sketischen Kreises entsprachen.

Neben Joseph von Panepho begegnen uns dann zwei Mönche mit Namen Nisteroos. Der zweite von ihnen erscheint als

1) Übrigens hatte dieser Silvanus schon in der Sketis einen Kreis von 12 Schülern um sich gesammelt, die in einzelnen Zellen in seiner Nähe wohnten. Die Übergänge sind auch hier natürlich fließende (vgl. G Markos, Schüler des Silvan 1).

2) In der Anekdote von Eulogios tritt uns Joseph in einem Kreis von Anhängern und Schülern entgegen, die offenbar gemeinsame Speisevorräte besitzen, gemeinsame Gebete und Gottesdienste halten. Auch hier bahnt sich die klösterliche Organisation an. — Vgl. auch Joseph von Panepho 5 (Klostergarten).



Nisteroos ἐν κοινοβίῳ. Dieser könnte identisch sein[1] mit dem Nisteroos, den uns Cassian als in enger Beziehung zu einem Koinobion stehend schildert. In dem zweiten Logion, das unter dessen Namen mitgeteilt wird, herrscht echte Klosterstimmung. Er berichtet von sich selbst: „Als ich im Anfang in das Kloster eintrat, sprach ich in meinen Gedanken: Du und der Esel sind eins. Wie der Esel geschlagen wird und nicht spricht, mißhandelt wird und nicht antwortet, so auch du“[2].

Ob nun die kleine Erzählung (G Joannes Παύλου = PJ XIV 4) von dem Gehorsam des Johannes, dem sein Meister Paulus befohlen hatte, Ochsenmist aus der Nähe einer Hyänenhöhle zu holen, auf Koinobionverhältnisse deutet, steht dahin. R 27 heißt es allerdings ausdrücklich: cum autem necessarius esset in monasterii utensilibus fimus boum, misit eum abbas. Und man könnte fast versucht sein, den Joannes Pauli in dem Joannes wiederzufinden, dem Cassian seine XIX. Collatio gewidmet, und den er uns als im Kloster eines Abbas Paulus in der Gegend von Diolkos (vgl. XVIII. Anf. und XIX. Anf.) befindlich vorstellt.

Doch mag dem sein, wie ihm wolle. Jedenfalls begegnen wir innerhalb der Apophthegmata dem Klosterwesen nur bei einigen wenigen Autoritäten, die zwar zur Sketis irgendwie in engerer oder loserer Beziehung stehen, die aber mit Bestimmtheit geographisch außerhalb derselben zu lokalisieren sind[3]. Höchstens könnte man noch auf eine Stelle hinweisen, aus der hervorzugehen scheint,

1) Vielleicht ist auch der Unterschied zwischen Nisteroos und Nisteroos ἐν κοινοβίῳ in G nur ein künstlicher. Wenn Nisteroos G 3 ein A. Joseph im Gespräch mit N. erwähnt wird, so erinnern wir uns daran, daß auch bei Cassian Joseph von Panepho ganz in der Nähe des Nisteroos erscheint (Coll. XV 10 5: sex ferme milibus ab ipso).

2) Über Nisteroos vgl. noch Poimen G 131.

3) Die sachlich geordnete Sammlung, die in Pa und, wenn auch hier zum Teil zerstört, in R vorliegt, beschäftigt sich etwa in den Kapiteln 31—41 ausgesprochenerweise mit dem Leben und dem Ideal des Anachoreten. Dann folgt nur noch ein Kapitel (42): quomodo in coenobiis vivendum sit, mit nur vier Nummern (1 = R 198, 4 = R 199). Darunter sind zwei Nummern (1—2 Agathon) irrtümlich hergestellt, denn sie stammen aus anachoretischem Milieu. Dann finden wir als Nr. 3 Poimens Ausspruch über den Nisteroos ἐν κοινοβίῳ (G 131 s. o.) und endlich die gleich zu besprechende Stelle Anuph 1. Das ist alles, was der Verfasser an Sprüchen der Väter über das κοινόβιον zusammenzustellen weiß. Er bestätigt damit unsere Darstellung vollauf.

daß selbst ein Kreis sketischer Einsiedler, in dem wir sogar einen Hauptträger unserer Apophthegmenüberlieferung sehen durften, den Übergang zum Koinobitenleben gefunden hat. Es wird (unter G Anuph 1) erzählt, daß A. Poimen und seine Brüder, als sie bei dem Überfall der Sketis durch die Mozziker ihre Anachoretenheimat zu verlassen gezwungen waren, sich in einem alten Tempel in der Nähe von Terenuthis gemeinsam niedergelassen und sich dort gewisse gemeinsame Regeln gegeben hätten. Es ist sogar hier die Rede von einem *οἰκονόμος*, den man einsetzte: *καὶ πᾶν ὅπερ ἐτίθει ἡμῖν ἠσθίομεν. καὶ ἀδύνατον ἦν εἰπεῖν τινὰ ἐξ ἡμῶν, φέρε ἡμῖν ἄλλο τί ποτε ἢ εἰπεῖν ὅτι οὐ θέλομεν τοῦτο φαγεῖν.* Hier handelt es sich sichtlich um die zum Koinobion führende Einrichtung gemeinsamer Mahlzeiten. Aber der ganze Bericht ist überhaupt etwas rätselhaft. Auch ist hier nur die Rede von dem Zusammenwohnen leiblicher Brüder, und wahrscheinlich wird es sich nur um eine vorübergehende Einrichtung gehandelt haben. Jedenfalls ist Poimen, wie schon bemerkt, bis in seine alten Tage ein entschiedener Anhänger des anachoretischen Ideals geblieben (s. u. S. 13 A. 1)[1].

Und nun sehen wir uns dies anachoretische Ideal und in erster Linie seine bewußte Auseinandersetzung und Abgrenzung mit dem Koinobitenwesen noch etwas genauer an. Es wird aber zu diesem Zweck zunächst nötig sein, die Grenzlinie zwischen diesen beiden Formen des Mönchswesens genau festzulegen. Diese Aufgabe ist gar nicht so leicht, da es auch hier, wie so oft, mannigfaltige Übergänge gibt. Man wird aber doch wohl sagen dürfen, daß das Kennzeichen eines Koinobions der Koinobiarches oder *ἡγούμενος τοῦ κοινοβίου* ist. Wo sich ein solcher Klostervorsteher findet, der seine Autorität von Amts wegen, nicht auf Grund nur vorübergehender freiwilliger Unterordnung der Brüder, und gewöhn-

1) In der Überlieferung Pa 42, 4 R 199 (vgl. S** 147) ist die Erzählung noch mehr im Sinne des koinobitischen Ideals ausgestaltet. Hier wird sogar eine bestimmte Klosterregel aufgestellt: quatuor siquidem horas dormiebant in nocte, et quatuor psallebant et quatuor operabantur. In die vero per intervalla horarum officiis divinis insistebant, operantes et legentes et fundentes folia palmarum usque ad horam nonam. Post hoc vero victum sibi praeparabant, colligentes quasdam herbas terrae. Bemerkenswerterweise findet sich diese Klosterregel auch S** 147, aber hier ohne die vorangehende Erzählung.



lich lebenslänglich führt, wird man von einem Kloster reden können. Wie gesagt, die Übergänge sind auch hier fließende. Der ganz einsam lebende Anachoret ist immer nur eine schnell schwindende Erscheinung des ersten Anachoretenwesens. Um den einzelnen Anachoreten sammeln sich Schüler, siedeln sich mit ihren Zellen in seiner Nähe an, beginnen für seine äußeren Bedürfnisse zu sorgen, in unbedingter Ehrfurcht zu ihm aufzuschauen, sich ihm in fast sklavischem Gehorsam zu unterwerfen Das Ideal der ὑπακοή und ὑποταγή stammt nicht aus dem spezifischen Ideal des Koinobions; wie die Zeugnisse der sketischen Väter zeigen, wird es oft auch in diesen Kreisen als die allerhöchste Tugend des Einsiedlers gepriesen. So wird es im einzelnen Fall oft schwer, sich zu entscheiden: haben wir es hier noch mit einem Anachoreten und seinen Schülern, oder mit einem Koinobiarchen und seinen Untergebenen zu tun? Es bleiben aber doch greifbare Unterschiede. Das Verhältnis zwischen dem Anachoretenvater — Abbas ist ein Titel, der in diesen Gegenden keineswegs dem Koinobiarchen eignet — und seinen Schülern bleibt ein freieres und loseres. Oft hören wir, daß die Schüler ihren Meister wechseln [1]. Und es gilt das als etwas durchaus Erlaubtes, wenn freilich auch einmal die Warnung erfolgt, daß es nicht zu häufig geschehen solle. Aber wo sich ein berühmter und größerer Asket niederläßt, da eilen die Schüler zu ihm. Es gehört zur Ausbildung des Anachoreten, daß er bei mehreren Meistern in die Schule geht. Dagegen ist beim Kloster die Gebundenheit an das eine Kloster von Anfang an die freilich oft übertretene Norm. Daß der Mönch ohne Einwilligung des Vorstehers sein Kloster verläßt, gilt als Unrecht [2]. Auch die Art, wie sich der Hegumenos zu seinen Untergebenen und der Anachoretenmeister zu seinem Schüler stellt, wird, wie wir gleich sehen werden, als freier empfunden. Es steht für das Bewußtsein der Einsiedler selbst das Anachoretenwesen unter dem Zeichen der Freiheit, das des Koinobions unter dem des Zwanges.

Weitere schon damals als solche erkannte Unterschiede zwischen Koinobion und Einsiedlertum festzulegen, hilft uns eine

---

1) Vgl. z. B. Agathon 28 (Verdrängung des Agathon durch Arsenios). Poimen 4 (Verdrängung eines angesehenen Anachoreten aus seiner Stellung durch Poimen).

2) Vgl. z. B. die Erzählung S 404.

charakteristische Stelle im 27. Brief des Euagrios[1]. Hier spricht Euagrios am Schluß von dem Laster der ἀκηδία (Verdrossenheit), das den Zellenmönch so leicht ergreift und ihn veranlaßt, aus seiner Zelle zu fliehen. Das geschieht aber bei denen, die für sich allein sitzen. In Agypten[2] gibt es nämlich auch κοινόβια, die aus vielen Zellen bestehen. Und ein jeder von den Brüdern geht in seine Zelle, besonders, wenn er sein Handwerk treibt und betet; sie versammeln sich aber gemeinsam zur Zeit der Mahlzeit und zur Zeit der regelmäßigen Gebete am Morgen und am Abend[3].

Hier finden wir zwei neue, für das Klosterwesen, charakteristische Bestimmungen: die tägliche gemeinsame Mahlzeit und die täglichen geregelten gemeinsamen Gottesdienste. Der Zellenmönch speist allein, wenn er nicht gerade Besuch bekommt. Die gemeinsame Mahlzeit, mit allem was sich daraus ergibt[4] (großer gemeinsamer Speiseraum, gemeinsame Kasse, Verwaltung von Verkauf und Einkauf, Regelung der Dienstleistungen für die Gesamtheit, welche das gemeinsame Essen ermöglichen), ist in der Tat ein besonders gutes Charakteristikum des Klosters gegenüber dem Anachoretenwesen. Und dazu kommt für das Kloster der tägliche gemeinsame Gottesdienst, während der Anachoret auch den täglichen Gottesdienst in seiner Zelle verrichtet und zu gemeinsamem Gottesdienst (verbunden mit gemeinsamer Mahlzeit) nur am Sonnabend und Sonntag — und zwar aus freien Stücken — mit anderen zusammenkommt. Nehmen wir dann noch etwa die Tatsache hinzu, daß von früh an die gesamten Baulichkeiten eines

---

1) Ausg. u. Übers. von Frankenberg, Euagrius Pontikus. Abh. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen XIII 2, 1912, S. 585.

2) „Ägypten" steht hier wahrscheinlich wie so oft im Gegensatz zur Sketis. Vgl. zu diesem Sprachgebrauch Historia Lausiaca ed. Butler p. 30 14 f. 83 8 (86 13). PJ X 109 descenderunt aliquando monachi de Aegypto in Scythi, ut viderent seniores loci illius.

3) Die Stelle ist für die Geschichte der gottesdienstlichen Organisation des Klosters wichtig. Morgen- und Abendgottesdienst (für die Klöster des Nildeltas) bezeugt auch Cassian Institut. II u. III.

4) Belege für die Wichtigkeit der gemeinsamen Mahlzeit für das κοινόβιον kann man aus der Pachom-Vita zur Genüge entnehmen. Nach Vita Euthymii pg. 19 wird bei der Klostergründung des Euthymios zuerst das ἀριστήριον angelegt. Vgl. auch Cassian Coll. XIX 5—6.

Klosters durch eine Mauer von der Außenwelt abgeschlossen zu werden pflegten [1], so haben wir die das Koinobion von der Anachoretenzelle bestimmt unterscheidenden Eigentümlichkeiten beieinander und können nunmehr an den Nachweis gehen, daß man sich in den sketischen Kreisen dieses Gegensatzes vollkommen bewußt war.

„Einem Bruder, der in der Einöde der Thebais saß, kam der Gedanke: Was sitzest du unfruchtbar, gehe in ein Kloster, dort wirst du Frucht bringen. Und er stand auf und eilte zum A. Paphnut und berichtete ihm von dem Gedanken. Und der Greis spricht zu ihm: Gehe, setze dich in deine Zelle, und verrichte nur ein Gebet des Morgens und eines am Abend und eines in der Nacht. Und wenn dich hungert, iß, und wenn dich dürstet, trinke, und wenn du müde bist, schlafe. Und bleibe in der Wüste und folge ihm [jenem Gedanken] nicht. Und er kam auch zu dem A. Joannes und erzählte ihm die Worte des A. Paphnut. Und es spricht A. Joannes zu ihm: Du brauchst überhaupt kein Gebet zu verrichten, sitze nur in deiner Zelle. Und er stand auf und ging zum A. Arsenios und erzählte ihm alles. Und es spricht zu ihm der Greis: Halte es so, wie die Väter dir gesagt. Mehr als das habe ich dir nicht zu sagen“ (Paphnut 5).

Die Stelle ist außerordentlich charakteristisch; eine Reihe von sketischen Autoritäten ersten Ranges werden aufgeboten: Paphnut, Joannes (Kolobos), Arsenios; alle müssen sie für das Zellenideal gegen das Koinobion zeugen. Wenn nur der Anachoret in seiner Zelle bleibt, er mag sich den Aufenthalt dort erleichtern, wie er will; er soll essen, trinken, schlafen, er mag seine Gebete auf ein Minimum beschränken, nur soll er in seiner Zelle wohnen. Die Zelle ist das Palladium dieser sketischen Autoritäten. Und wir haben es hier nicht mit einer vorübergehenden zufälligen Äußerung zu tun. Worte ähnlichen Inhaltes begegnen uns hin und her überall in den Apophthegmata. Oft wird der Gesichtspunkt, daß der Anachoret nur in seiner Zelle bleiben und nichts anderes tun soll, geradezu grotesk übertrieben. In G unter Herakleios findet sich die Erzählung, daß ein Bruder in dem Augenblick von Dämonen heimgesucht wird, wo er entgegen dem Befehl des Herakleios, nichts weiter zu tun als in seiner Zelle zu sitzen, Psalmen

1) Beweise liefern die Pachom-Vita und Rufins Historia Monachorum. — Die oben schon erwähnte Erzählung Silvanos G 8 wird hierher gehören.

zu singen beginnt. Ein Bruder kommt zu einem Vater und klagt ihm, daß er in seiner Zelle nichts tue als Essen, Trinken, Schlafen und mit seinen Gedanken hin und herschweife. Er erhält zur Antwort: Sitze du in deiner Zelle und tue was du kannst ... und vertraue auf Gott, denn der in seiner Zelle um Gotteswillen sitzt, wird an dem Ort erfunden, wo der A. Antonios weilt — (R 106) [1]. Wenn der Mönch wenigstens nur körperlich in seiner Zelle bleibt, er mag mit seiner Seele umherschweifen: wie das Füllen der angebundenen Eselin, das frei umherschweift, zu dieser notwendig zurückkehrt, so wird die umherschweifende Seele zum Leibe in die Zelle zurückkehren [2] (PJ VII 30 = S 38). Darum beginnt auch der Krieg mit den Dämonen für den Einsiedler recht eigentlich dann, wenn er seine Zelle verläßt.

Nicht immer sind diese Ausführungen gegen das Klosterideal gerichtet, oft richten sie sich auch gegen andere mönchische Ideale, die das sketische Anachoretentum ablehnt, und die uns weiter unten beschäftigen sollen [3]. Aber aus allen den Äußerungen ersehen wir mit plastischer Deutlichkeit, wie das *καϑίζεσϑαι εν τῷ κελλίῳ* im Zentrum des anachoretischen Ideals steht. „Gehe hin, setze dich in deine Zelle, und die Zelle wird dich alles lehren" (Moses 6). Auf Antonios (G 10) wird das Logion zurückgeführt, daß, wie die Fische, wenn sie lange außerhalb des Wassers verweilen, sterben, so der Mönch außerhalb seiner Zelle *τὸν τῆς ἡσυχίας τόνον* verliere. Und auch Cassian weiß in seinen Schilderungen aus der Sketis zu berichten: ac pro ingenti remedio solet eis a senioribus dici: sedete in cellulis vestris et quantum libitum fuerit manducate et bibite atque dormite, dummodo in eis jugiter perduretis (Coll. VII 23 $_3$, cf. XXIV 5).

---

1) Diese Betonung, daß es **nur** darauf ankomme, in der Zelle zu sitzen, erschien Späteren anstößig. Wie man das Wort der Väter zu ändern oder zu erklären suchte, zeigt G Sarmatas 3 $_1$. — Auch die oben zitierte Stelle R 106 hat PJ VII 34 eine charakteristische Abwandlung und Abschwächung erfahren.

2) S 23.

3) Vgl. vorläufig Hierax 1 (ganz allgemein); Arsenios 11 (gegen das Besuchen von Kranken); PJ XI 51 = S 25 (das Begehren, einen Bruder zu besuchen, eine dämonische Versuchung); PJ II 16 = S 3 (das Wohnen in der Zelle steht höher als die Arbeit des Friedenstiftens unter den Menschen und des Krankenbesuchens). — Über Ammonas 4 wird weiter unten ausführlich gehandelt werden.



Jener Gegensatz des Anachoretentums gegen das Koinobitenwesen aber läßt sich nun noch hinsichtlich einer Reihe anderer Punkte deutlich machen. Bei G. Isaak 2 finden wir folgenden interessanten Bericht: „A. Isaak sprach: als ich jung war, saß ich mit dem A. Kronios zusammen. Und niemals gebot er mir, ein Werk zu tun, obwohl er vor Alter zitterte; er stand vielmehr freiwillig auf und reichte den Trinkkrug mir und allen gleicherweise. Und ich saß zusammen mit dem A. Theodor v. Pherme, und auch er befahl mir niemals, etwas zu tun, sondern setzte den Tisch selbst hin und sprach: Bruder, wenn du willst, so komm und iß. Ich aber sprach zu ihm: Abbas, ich kam, um von dir Nützliches zu lernen, und warum sagst du mir nicht, was ich tun soll? Der Greis aber schwieg durchaus. Und ich ging hin und erzählte es den Alten. Und es kamen die Alten zu ihm und sprachen: Abbas, der Bruder kam zu deiner Heiligkeit, um Nutzen zu haben, und warum sagst du ihm nicht, was er tun soll? Und der Greis spricht zu ihnen: Bin ich etwa ein Koinobiarches, daß ich ihm Befehle gebe? Ich nun sage ihm nicht, vielmehr wenn er will, mag er tun, was er mich tun sieht."

Deutlicher kann der oben dargestellte Gegensatz zwischen dem Verhältnis des Klostervorstehers zu seinen Mönchen und dem des geistigen Vaters zu seinen Schülern nicht zum Ausdruck kommen, als in dieser freilich ein klein wenig übertreibenden und die Durchschnittsverhältnisse wohl kaum treffenden Darstellung: *μὴ γὰρ κοινοβιάρχης εἰμὶ ἵνα διατάξω αὐτῷ;* — Von hier aus verstehen wir auch eine kleine Erzählung, die sich Poimen 174 findet. Einem Bruder, der ihn fragt, ob er den mit ihm zusammenwohnenden Bruder „befehlen" solle, die Brüder wünschten das selbst, antwortet Poimen: *μή· ἀλλὰ γενοῦ αὐτοῖς τύπος καὶ μὴ νομοθέτης.* Deutlich spricht sich die Empfindung aus, daß der Klostermönch in einer Atmosphäre des Zwanges, der Selbstbeschränkung und Unterordnung lebt, und daß der Anachoret ihm gegenüber der freie Mann ist. Poimen [1] spricht zu einem Bruder,

---

1) Es kann überhaupt keinem Zweifel unterliegen, daß Poimen, dieser wichtige Zeuge des sketischen Anachoretenlebens, ein ausgesprochener Anhänger dieses Ideals bis zuletzt geblieben ist (trotz der oben besprochenen Überlieferung Anuph 1). Mehrfach wird sogar erwähnt, daß er seine Zelle nie verlassen habe; G 6 u. 90. Wenn es G 3 heißt: *μοναστήρια ὅπου ἦν ὁ Ἀ. Ποιμήν*, so sind

der in ein Kloster eintreten wird, das Wort: „Wenn du dich nicht jeder Freiheit des Verkehrs [1] und jedes Dinges entschlägst, kannst du nicht in ein Kloster treten. Nicht einmal über den Wasserkrug hast du dort freie Verfügung“ (G 152). Klassisch kommt die Empfindung zum Ausdruck in dem Wort, das von A. Sisoes überliefert wird, und das er, als er in seinen alten Tagen wegen Gebrechlichkeit und Krankheit in ein Kloster aufgenommen war, klagend gesprochen haben soll: „Mir genügte die Freiheit der Gedanken in der Wüste“ [2].

Wiederum antwortet Poimen auf die Frage, wie man in der Zelle „sitzen“ müsse, mit einer längeren Ausführung, in der er zunächst vier Stücke als notwendig bezeichnet: *τὸ ἐργόχειρον*, *τὸ μονοσιτίσαι*, *τὸ σιωπᾶν*, *ἡ μελέτη* (G 168). Wir werden auf dies Wort noch zurückkommen; hier erregt die Wendung *τὸ μονοσιτίσαι* unsere Aufmerksamkeit. Martinus Dumiensis 21 übersetzt den Ausdruck: solitarie panem tantum edere, PJ dagegen mit ut semel comedat. Wenn wir uns des oben von Euagrios geschilderten Gegensatzes zwischen Koinobion und Anachoretentum erinnern, so werden wir geneigt sein, dem Martinus Dumiensis Recht zu geben. Während das Charakteristikum des Klosters die gemeinsame Mahlzeit ist, so ist das *μονοσιτίσαι* das Merkmal des anachoretischen Zellenbewohners [3].

Noch in manchen anderen Erzählungen tritt der Gegensatz zwischen Anachoret und Koinobit in den Apophthegmata

---

μοναστήρια hier natürlich nicht Klöster, sondern Zellen. Offenbar war die Zelle des Poimen von denen anderer Brüder umgeben, G 8. *ἀδελφὸς ἀπὸ τῶν μερῶν τοῦ 'Α* II. G 2. 4. 10.

1) *εἰ μὴ ἀμεριμνήσῃς ἀπὸ πάσης συντυχίας καὶ παντὸς πράγματος.*

2) Bedjan 952. Die Erzählung (als Nr. 59) steht in dem letzten Teil der Sprüche der Väter, den *ἐρωτήσεις* und *ἀποκρίσεις*, die zumeist einen Kommentar zu schon bekannten Stücken enthalten, zuweilen noch ursprüngliches Material bringen. Das scharf geprägte Wort des A. Sisoes wird hier durch eine lange Erzählung erläutert, in der drastisch dargestellt wird, wie unglücklich sich Sisoes in dem aufgezwungenen Klosterleben fühlt, und wie er sich „nach der Freiheit der Wüste“ sehnt.

3) Am Schluß des Logions steht die Ermahnung *τὸ δὲ τέλος τούτων συνοδίαν καλὴν κτῆσαι, ἀπόσχου δὲ ἀπὸ κακῆς συνοδίας.* Der Terminus *συνοδία* scheint auch hier in einem gewissen Gegensatz zu *κοινόβιον* auf eine freie Vereinigung von Anachoreten zu gehen.

heraus und ebenso deren Tendenz zugunsten des Anachoretentums. Ich verweise auf die humorvolle Erzählung, R 5; PJ X 97; S* 14 [1], wie Koinobiten einen Anachoreten besuchen, wie sie von diesem gastfreundlich aufgenommen, mit dem geringen asketischen Ernst des Vaters nicht zufrieden sind, und wie sie dann bei einem zweiten Vater, der von dem ersten Nachricht bekommen hat, mit voller asketischer Strenge behandelt werden [2]. Charakteristisch ist endlich eine Erzählung, die uns S 5 allein aufbewahrt ist. Zwei Einsiedler leben in der Wüste zusammen; von ihnen wurde der eine ein Klostervorsteher, der andere blieb in der Wüste und wurde ein vollkommener Asket, dem Gott die Gabe verlieh, Dämonische zu heilen und das Zukünftige zu sehen. Der Koinobiarch fühlt sich zurückgesetzt und erhält von einem Engel die Offenbarung: „Jener sitzt in der Wüste und betet zum Herrn Nacht und Tag ... Du nun bist um die Menge bemüht und hast den Verkehr mit den vielen. Es genüge dir der Trost und die Befriedigung an den Menschen.“

Und diese Entscheidung für das Anachoretentum gegen das Koinobitenwesen ist in den sketischen Kreisen, aus denen die Apophthegmenliteratur hervorgegangen, absolut. Anders steht es z. B. mit der vermittelnden Auffassung, die Cassian namentlich in der letzten Hälfte (B. XI—XXIV) seiner Collationes und hier vor allem in den Büchern XVIII und XIX vorträgt. Hier werden in der berühmten Stelle (XVIII 5 ff.), in der Cassian oder vielmehr sein Gewährsmann Piamun von Diolkos über die genera monachorum in Ägypten redet, zwar die Anachoreten neben den Koinobiten durchaus anerkannt, ja es wird in gewisser Weise dem Anachoretentum in der Beurteilung die Palme gegeben, während die sogenannten Sarabaitae unbedingt verworfen werden. Aber die Grundlage der ganzen Beurteilung ist doch das geregelte Koino-

1) Vgl. Bessarion 12 *εἰ δὲ συμβεβήκει εἰς ἡμερότητα τόπων ἐλθεῖν, ἔνθα οἱ τῆς ὁμοτρόπου ζωῆς μοναχοὶ [καὶ] κοινὸν τὸν βίον ἔχουσιν.*

2) Vgl. auch noch G. Joannes *ἐν κοινοβίῳ*, eine Anekdote von dem ungehobelten Benehmen eines Klostermönches. Joannes Perses 1 (= PJ* IV 34 u. S* 240 s. v. Makarios) die schlimme Versündigung eines Koinobiten mit einem Knaben. Auch hinter der Erzählung des Fastenwettstreits zwischen ägyptischen (s. S. 10 Anm. 2) und sketischen Mönchen PJ X 109 = S 86 wird diese Tendenz liegen.

bitenwesen. Die Anachoreten sind danach aus dem Koinobion hervorgegangen. Das Koinobion ist die Vorstufe zum Anachoretenwesen, die nicht übersprungen werden darf: quamobrem quoniam de optimo genere monachorum video vos professionis huius arripuisse principia, i. e. de laudabili coenobiorum palaestra ad excelsa fastigia anachoreticae tendere disciplinae ... [1] X 11 1. Daher kennt Cassian neben den drei schon genannten noch eine vierte Klasse von Mönchen, die nur kurze Zeit das Joch des Klosters auf sich nehmen, dann aber schnell der mühseligen Arbeit müde geworden und unlustig, sich den Weisungen der seniores zu unterwerfen, separatas expetunt cellas ac solitarie sedere desiderant [2].

Ja in dem folgenden Buch (XIX) neigt sich die Wagschale noch entschiedener zugunsten des Klosterwesens. Als Autorität dieses Buches erscheint ein Mönch Johannes, von dem gleich im Anfang hervorgehoben wird, daß er früher Anachoret gewesen, dann aber in sein Kloster zurückgekehrt sei. Der hält dem Cassian einen langen Vortrag, in welchem die Eigentümlichkeiten und Vorzüge des Anachoretentums und des Klosters gegen einander abgewogen werden, dann aber doch die Mängel des Anachoretentums namentlich in seiner jüngeren Entwicklung sehr stark betont werden — das Überhandnehmen des Besuchswesens, die dadurch entstandene Störung der Zellenruhe, die Sorge der Beschaffung der Nahrungsmittel auch für die Besucher — und so der Entschluß der Rückkehr von der Zelle ins Kloster begründet wird.

1) Dieselbe Beurteilung liegt auch Instit. V 36 vor. Bei Diolkos lernt Cassian die Klasse der Anachoreten kennen: Hi namque in coenobiis primum diutissime commorantes ... edocti ... dirissimis daemonum proeliis congressuri penetrant heremi profunda secreta. Vgl. noch etwa Collat. XVIII 16 15. Vitae Patr. III* 11 liegt in der Erzählung des gefallenen Mönches dies Ideal vor (vgl. Bedjan p. 253).

2) Hieronymus, der in seinem 22. Brief (ad Eustochium) c. 34—36 eine ähnliche Einteilung der genera monachorum gibt (an Stelle der Sarabaiten stehen bei ihm die Remoboten), kennt diese Verhältnisbestimmung von Kloster und Zelle noch nicht. Er betont seinerseits bei den Anachoreten (im Gegensatz zu den Remoboten) den Rückzug in die Wüste. Auch weiß er nichts von jener vierten Gattung der Mönche. Auf der Grundlage Cassians steht die Einteilung in Benedicts Regula I. Kap., nur daß Benedikt als vierte Klasse die gyrovagi, die herumschweifenden Mönche aufzählt.

Auffassung und Stimmung, die uns hier entgegentreten, sind durchaus unsketisch. Es ist bemerkenswert, daß Cassian, der lange Jahre in der Sketis zugebracht haben will, von dem eigentlichen Geist der sketischen Mönche so wenig in sich aufgenommen hat. Was hier vorgetragen wird, mag etwa die Theorie sein, wie sie im Nildelta vor allem in der Gegend von Panephysis, Thennesus, Diolkos, Thmuis zur Herrschaft gekommen ist. Die Verhältnisse, die Cassian in den Collationen XI ff. schildert, entsprechen tatsächlich dieser Theorie (S. 15). Durch den Vergleich aber lernen wir den eigentümlichen Charakter des sketischen Mönchtums erst recht kennen. Dieses, wie es uns in den Apophthegmata entgegentritt, ist Anachorese und nur Anachorese. Niemals haben sich die sketischen Mönche als Ableger eines benachbarten Klosterwesens empfunden.

Es ist aber nicht allein der Gegensatz gegen das Koinobion, durch den das sketische Anachoretentum bestimmt und charakterisiert wird. Es sind mannigfache andere asketische Leistungen und Lebensauffassungen, mit denen das *καθίζεσθαι ἐν τῷ κελλίῳ* zusammenstößt und sich auseinandersetzen muß. Es war bereits angedeutet, daß sich die asketische Betätigung in der Krankenpflege mit dem Zellenideal nicht verträgt. Charakteristisch ist hier Arsenios 11: „Es sprach jemand zu dem A. Arsenios. Meine Gedanken bedrängen mich und sprechen: Du kannst nicht fasten und nicht arbeiten (*ἐργάσασθαι*, wohl im Sinne der asketischen Übungen), so besuche die Kranken, auch das ist Liebe (*ἀγάπη*).[1]. Der Greis aber erkannte die Saat der Dämonen und sprach zu ihm: Gehe hin, trink, iß, schlaf und arbeite nicht. Nur weiche nicht aus der Zelle. Denn das geduldige Harren in der Zelle gibt dem Mönch seinen Charakter (*φέρει . . . εἰς τὴν τάξιν αὐτοῦ*)." PJ II 16 = S 3 wird folgendes erzählt: Drei Leute, die sich dem Mönchtum ergeben, erwählen sich jeder eine besondere Aufgabe; der erste will Frieden unter den Menschen stiften, der zweite Kranke besuchen, der dritte in der Einsamkeit sich der Ruhe hingeben. Sie kommen nach einiger Zeit wieder zusammen, aber

1) Diese Wendung ist charakteristisch. *ἀγάπη* ist in erster Linie die Gottesliebe, die den Mönch zum Fasten und zu asketischen Übungen treibt. In zweiter Linie ist auch die brüderliche Liebe in der Krankenpflege *ἀγάπη* (s. u. S. 18).

nur der Anachoret hat dauernde Ruhe und Befriedigung gefunden. Wie man im aufgeregten Wasser sein Spiegelbild nicht schauen kann, so kann der, welcher mitten unter Menschen weilt, sich der rechten Selbstschau nicht hingeben. Man sieht, dieses Mönchtum macht Ernst mit der ganzen Einseitigkeit seines Zellenideals [1].

Immerhin müssen natürlich Vorbehalte und Ausnahmen gemacht werden. Wenn auch die eigentlich berufliche Krankenpflege nicht in das Ideal des anachoretischen Mönchtums aufgenommen wurde, so spielt in diesen Kreisen doch die vorübergehende Pflege des erkrankten Bruders, der Besuch desselben, wie überhaupt der gegenseitige Besuch der erkrankten Brüder, eine große Rolle, wie aus so manchem Zeugnis hervorgeht. Immerhin gebietet selbst hier, wie bereits oben angedeutet, das konsequente anachoretische Ideal Einhalt. In der charakteristischen Erzählung PJ XI 51 = S 25 heißt es: Ein Bruder sei lange mit dem Entschluß umgegangen, einen anderen (vermutlich kranken) Bruder zu besuchen. Er schiebt den Entschluß immer wieder auf, obwohl ihm der Gedanke kommt: si inter haec moriatur, quod facies? Endlich entschließt er sich zu gehen. Aber ein anderer Anachoret, der ihn forteilen sieht, ruft ihm zu „captive, ubi curris" und schickt ihn in seine Zelle zurück. Er wirft sich dort angelangt nieder, tut Buße und hört die Dämonen schreien „vicisti nos, monache, vicisti nos", und die Matte, auf der er saß, ging in Feuer auf, die Dämonen aber entschwanden wie der Rauch aus seiner Hütte. In der interessanten Kritik des Anachoretenwesens, das der Mönch Johannes nach Cassian Collatio XIX 5 f. entwickelt, wird ausdrücklich der allzureichliche gegenseitige Besuch der Anachoreten

---

1) Auch die Gegenüberstellung der Mönche Paesios und Esaias in der Form, wie sie Hist. Laus. 14 vorliegt, gehört hierher. Paesios ist der Anachoret, Esaias aber baut ein μοναστήριον und nimmt in ihm Fremde, Kranke und Arme auf. Hier bleiben in der Entscheidung der Väter beide Lebensideale nebeneinander stehen. Immerhin aber regen sich doch Stimmen, die dem anachoretischen Ideal den absoluten Vorzug zusprechen wollen. Pambo entscheidet erst auf Grund einer göttlichen Offenbarung für die Gleichberechtigung. Paesios wird dem Propheten Elias gleichgestellt, Esaias dem Abraham. Ähnlich wird G Nisteroos 2 zugunsten des gleichen Wertes der verschiedenen Lebensführungen entschieden. Aber der sketischen Durchschnittstimmung entspricht diese Anschauung wohl kaum.



als der Hauptgrund des Verfalls des Anachoretenwesens von seiner ursprünglichen Höhe angegeben.

Aber es sind noch andere Ausgestaltungen des Mönchslebens, mit denen sich die eigentümliche Ausgestaltung des sketischen Anachoretentums auseinandersetzen muß, und zwar liegen diese nun nicht in der Richtung einer stärkeren Betonung der Bruder- und Menschenliebe, sondern gerade in der entgegengesetzten einer noch gesteigerten Askese.

Einen Überblick in dieser Richtung verschafft uns am besten der außerordentlich lehrreiche Bericht Ammonas 4: Es war ein Greis, ein Asket (*πονικός*), in den Cellien, der trug (als Kleidung) nur eine Matte. Und wie er ausging, traf er mit dem A. Ammon zusammen. Der Greis sah ihn, wie er die Matte trug, und sprach zu ihm: Das nützt dir nichts. Und der Greis fragte ihn und sprach: Drei Gedanken quälen mich, entweder in der Wüste umherzuschweifen, oder in die Fremde zu gehen, wo niemand mich kennt, oder mich in die Zelle einzuschließen, niemandem zu begegnen und (nur) alle zwei Tage zu essen. Es spricht zu ihm A. Ammonas: „Keines von den Dreien zu tun, kann dir nützen. Sondern gehe vielmehr in deine Zelle und iß jeden Tag ein wenig. Und trage immerdar das Wort des Zöllners in deinem Herzen, und du kannst gerettet werden."

Nicht weniger als drei gesteigerte sketische Ideale werden hier von dem „in der Zelle sitzen" bestimmt unterschieden: 1. das unstäte Umherschweifen in der Wüste, 2. damit eng verwandt, das ruhelose Wandern (die *ξενιτεία*) und 3. der eigentliche *ἐγκλεισμός*. Alle drei werden zugunsten des asketischen Ideals abgewiesen.

Am nächsten verwandt dem Zellenleben der sketischen Mönche, aber eben hier doch deutlich unterschieden, ist der eigentliche *ἐγκλεισμός*. Diese höchste Steigerung des vollkommenen Abschließens von der Welt ist eine im Mönchtum wohlbekannte und weitverbreitete Erscheinung. Ja sie ist viel älter als das christliche Mönchtum, und wir können sie mit Sicherheit in die hellenistische Religiosität zurückverfolgen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, uns an der Lösung des immer wieder behandelten Problems der *κάτοχοι* im Serapeion

zu Memphis zu versuchen [1]. Ich bekenne, daß für mich diese Frage auch nach Sethes scharfsinnigen Untersuchungen nicht gelöst und jedenfalls nicht im Sinn einer einseitig profanen Deutung der *κάτοχοι* entschieden zu sein scheint.

Viel wichtiger ist für uns die Zusammenstellung, die Sethe (Abhandl. S. 68—71) über Spuren einer *κατοχή* in anderen Tempeln außerhalb des Serapeions von Memphis gibt. Ein Blick in diese Stellen zeigt den überraschenden Tatbestand, daß fast in ihnen allen (im eigentümlichen Gegensatz zu Sethes Behauptung von dem schlechthin profanen Charakter der *κάτοχοι* im Serapeion) mehr oder minder deutlich ein speziell religiöser Charakter des umstrittenen Terminus sich nicht wird abstreiten lassen.

Besonders bedeutsam sind hier die Stellen aus der späteren astrologischen Literatur, in erster Linie das Zeugnis aus Pseudo-Manethos Apotelesmata I 237 ff.: *οἱ θ' ἱεροῖσιν ἑζόμενοι ζώουσιν ὀνείρατα μυθίζοντες· οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῇσι θεῶν πεπεδημένοι αἰεὶ — δεσμοῖσιν μὲν ἔδησαν ἑὸν δέμας ἀρρήκτοισιν — εἵματα μὲν ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὐρῇσιν ὅμοιαι ἵππων κηροπαγεῖς ὀλοὸν τηροῦσι κάρηνον, οἱ δὲ καὶ ἀμφιτόμοισι σιδηρείοις πελέκεσσιν ἔνθεα λυσσώοντες ἑὸν δέμας αἱμάσσουσιν.*

Hier erscheinen mitten zwischen den im Tempel sitzenden Mantikern und den Flagellanten (wohl des Kybele-Attis-Kultus) die *ἐν κατοχῇσι θεῶν* Befindlichen. Sie haben sich mit unzerreißbaren Fesseln selbst gebunden, sei es, daß hier an das geistige Gelübde zu denken ist, sei es an wirkliche Ketten, mit denen sich die Büßer banden. Die Schilderung ihres äußeren Aussehens — schmutzige Kleider, ungeschorenes Haupt, lange in Mähnen herabwallende Haare — erinnert etwa an Hieronymus' bekannte Beschreibung des unsauberen asketischen Virtuosentums in Rom. Daß wir es hier mit einem religiösen Klausnertum, mit einem wirklichen *ἐγκλεισμός* zu tun haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn ferner Klaudios Ptolemaios 42 $_{16}$ (Tetrabibl. S. 163 $_{1}$) bei Besprechung einer unregelmäßigen Konstellation unter allerlei lasterhaften Menschen neben Kupplern und Geheimbündlern *ἱερῶν ἐγκάτοχοι* nennt,

---

1) Vgl. K. Sethe, Sarapis und die sogenannten *κάτοχοι* des Sarapis. Abh. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen XIV 5, 1913. Dazu dessen Auseinandersetzung mit U. Wilcken (Zu d. *κάτοχοι* des Serapeums, Archiv f. Papyrusforschung VI, 1913, 184—212) in den Gött. gel. Anzeigen 1914, S. 385—411.

wenn den Neugeborenen als schlechtes Schicksal (bei Vettius Valens ed. Kroll p. 63 2) geweissagt wird: *ἐγκάτοχοι ἐν ἱεροῖς γίνονται παθῶν ἢ ἡδονῶν ἕνεκα*, so werden wir auch hier in diesem astrologischen Milieu an das (verachtete) Klausnertum zu denken haben. Denn ganz deutlich ist der religiöse Charakter dieser *κάτοχοι* wieder bei einer anderen Schilderung des Vettius Valens (Kroll 73 24): *καὶ ἐν ἱεροῖς κάτοχοι γίνονται ἀποφθεγγάμενοι ἢ καὶ τῇ διανοίᾳ παραπίπτοντες*. Das kann kaum anders als von dem ekstatischen religiösen Klausnertum verstanden werden. Und ebenso wird es sich verhalten, wenn wiederum Vettius Valens (Kroll 165 22) von einer *κατοχή* redet, die den Neugeborenen bevorsteht, *κατέχεσθαί που ἢ νήσοις ἢ ἐρήμοις τόποις εἴτε καὶ ἱεροῖς τόποις ἢ ναοῖς παρεδρεύειν, πότερον ἐπὶ δόξῃ ἢ δι᾽ ἀνάγκην καὶ ἑτέραν κακωτικὴν αἰτίαν ἡ κατοχὴ γενήσεται.* Hier wird zwar Verbannung auf Inseln oder einsame Orte so gut wie das *παρεδρεύειν ναοῖς* als *κατοχή* (Haft) bezeichnet; aber das schließt nicht aus, daß es sich bei dem *παρεδρεύειν ναοῖς* um religiöse Klausnerei handelt, und darauf deutet auch wohl die Wendung, daß solche „Haft“ ebensowohl *ἐπὶ δόξῃ* (religiöse *κατοχή*) wie *δι᾽ ἀνάγκην* (Verbannung) erfolgen könne.

Die Untersuchung von H. Diels [1] zu Philodemos Schrift über die Götter ermöglicht uns, diese Sitte religiöser Klausnerei für die griechisch-römische Kulturwelt noch erheblich weiter zurückzuverfolgen. Nach dem von Diels erst eigentlich lesbar gemachten Text hat bereits Philodemos (p. 17 2–9. Diels 78) gesprochen von *τῶν διὰ τοῦ ζῆν λελαχότων κατακλεισθῆναι ἐν Ἀπόλλωνος ἢ Ἀθηνᾶς*, und ferner von *τῶν ἐφ᾽ ἱερῶν πειρωμένων* <*ἐκ θεῶν*> *κατέχεσθαι κάρῳ* (?) *καὶ τῷ ἐγκαθειμένῳ θείῳ δαιμονιᾶν* (ib. 18 16 ff.). Ganz deutlich haben wir in diesen wichtigen Stellen ein Zeugnis für das Vorhandensein des religiösen *ἐγκλεισμός* um die Wende unserer Zeitrechnung. Es handelt sich hier offenbar um den **freiwilligen** Entschluß (*λελαχότων*) zu einem dauernden *ἐγκλεισμός* im Tempel der Götter; auch der Terminus *κατακλεισθῆναι* ist bedeutsam, und deutlich wird als das Ziel dabei angegeben: *τῷ ἐγκαθειμένῳ θείῳ δαιμονιᾶν* [2].

1) Abhandlungen d. Berl. Akad. 1916, Nr. 4 (Text). 6 (Erläuterung).

2) Diels verweist zum Vergleich noch auf Lucian Timon c. 17 p. 128. Es ist hier von einem Manne die Rede, der sein Mädchen (*κόρη*) *εὐπρόσωπον*

Ein solcher religiöser Klausner und Wundermann begegnet uns in dem Priester Pachrates, über welchen Lucian Philopseudes c. 34 den Neupythagoreer Arignotos berichten läßt: Er war ein Memphite ... wunderbar an Weisheit und im Besitz der gesamten Bildung der Ägypter. Es hieß aber, daß er 23 Jahre in den unterirdischen Adyta gewohnt habe, von Isis in der Magie unterrichtet. Er habe viele Wunder getan, auf Krokodilen geritten, mit wilden Tieren zusammengewohnt. Da hätten wir also einen echten hellenistischen Vorgänger der seltsamen mönchischen Büßergestalten. Ja schon hier verbindet sich wie dort mit der gesteigerten Askese und Hingabe an das Göttliche die Gabe, Wunder zu tun. Und von wie manchem Mönche sind später diese grotesken Wunder — vor allem die Krokodilswunder sind in Ägypten sehr beliebt — in aller Treuherzigkeit berichtet.

Es ist ein Neupythagoreer, dem Lucian die seltsame Mär von dem Reclusus der Isis in den Mund legt. Wohl nicht ohne Absicht. Es sind vor allem auch pythagoreische Kreise gewesen, bei denen derartige wunderliche Heilige gläubige Bewunderung und begeisterte Aufnahme fanden. Reitzenstein [1] hat die hier vorliegenden wichtigen Zeugnisse in diesen Zusammenhang eingereiht. So berichtet uns Jamblichos 253 [2] (aus Nikomachos), daß die Schüler des Pythagoras nach dem Tode des Meisters sich, betrübt über das Geschehene, zurückgezogen hätten: *μονάζοντες δ᾽ ἐν ταῖς ἐρημίαις, ὅπου ἂν τύχῃ, καὶ κατάκλειστοι τὰ πολλὰ τὴν αὐτὸς ἑαυτοῦ ἕκαστος συνουσίαν ἀντὶ παντὸς ἠσμένιζον* [3].

Diese sonderbare Notiz beweist wohl deutlich, daß in den späteren, seit dem ersten christlichen Jahrhundert wieder empor-

οὕτω καὶ ἐπήρατον — anstatt mit ihr Kinder zu zeugen und die Ehe zu genießen — *καταμαραίνει ... καθάπερ ἱερείαν τῇ Θεσμοφόρῳ τρέφων διὰ παντὸς τοῦ βίου.* Hier haben wir in der Tat lebenslängliche Klausnerinnen der Göttin. Überdies ist die Stelle außerordentlich interessant, weil sie eine hellenistische Parallele zu der christlichen Sitte der virgines subintroductae enthält.

1) Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1914, 8. Abh., S. 40f.

2) Aus Nikomachos (2. Jahrh. n. Chr.). Über die Quellen des Jamblichos s. Rohde, Kleine Schriften.

3) Parallele Stellen über das Mönchswesen der Pythagoräer (Porphyr. de abstin. I 36; Hieronymus adv. Jovinian. II 9) sprechen nicht so bestimmt vom *ἐγκλεισμός*. Vgl. noch Lucian *Βίων πρᾶσις* c. 9: *τὴν πατρῴαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τάφον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον.*

blühenden pythagoreischen Sekten die mönchische Zurückgezogenheit und Weltflucht, ein Aufsuchen der Wüste und auch der ἐγκλεισμός eine Rolle spielten. Der Berichterstatter hat das alles in die alte Zeit zurückverlegt. Und da er diesen asketischen Sitten keinen inneren Sinn abzugewinnen wußte, trägt er die willkürliche Erklärung vor, die alten Pythagoreer hätten damit aus Trauer und Verzweiflung über den Tod ihres Meisters begonnen.

Tatsächlich kann an dem inneren Sinn des religiösen ἐγκλεισμός, wenn wir das gesamte Material überschauen, kaum ein Zweifel sein. Der κατάκλειστος, ἔγκλειστος aber schließt sich im Heiligtum der Götter, im Tempel oder in den unterirdischen Adyta ein, um des Gottes oder göttlicher Kräfte durch die dauernde Berührung voll zu werden, sich gleichsam damit vollzusaugen; rationaler ausgedrückt heißt es: er wird dort von der Gottheit unterrichtet, wie Pachrates von der Isis. Hat er dann die Zeit seines ἐγκλεισμός, seine Lehrzeit in göttlichen Dingen, hinter sich, dann tritt er als göttlicher Wundertäter, als θεῖος und θαυμάσιος ἄνθρωπος, aller überirdischen Kräfte voll, vor die erstaunte Welt. Dieser Tatbestand schaut auch in der Pythagorasüberlieferung noch deutlich hindurch, wenn Jamblichos in seiner Pythagoraslegende (nach Apollonios) berichtet: § 14: ἐμόναζε τὰ πολλὰ ὁ Πυθαγόρας κατὰ τὸ ἱερόν [1]. Aus dem Heiligtum vom Berge Karmel tritt dann Pythagoras als θεῖος ἄνθρωπος heraus und steigt vom Berge herab in das Fahrzeug der erstaunten Schiffer, die ihn als Gott erkennen und ihm göttliche Verehrung darbringen [2].

So ist der ἐγκλεισμός auch zu den christlichen Asketen und Mönchen gekommen und hat hier weite Verbreitung gewonnen.

1) Vgl. Jamblichos § 27, Porphyr. de abstin. I 36: die Pythagoreer bewohnen τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ἄλση. — Auch die Schilderung, die Chairemon bei Porphyr. de abstin. IV 6 ff. von den ägyptischen Priestern entwirft, gehört in weiterem Sinne hierher. Man darf sich durch den philosophischen (neupythagoreischen) Mantel, den diese Beschreibung erhalten hat, nicht täuschen lassen. Was wir hier haben, ist nicht philosophisches Sektenwesen im Gewand ägyptischer Priester. Dahinter liegt etwas Urwüchsigeres, eine rein religiöse Erscheinung. Es ist eine Gesellschaft religiöser Klausner, die hier beschrieben wird.

2) Vgl. auch Porphyrios Vita d. Pythagorae c. 34 f. τά γε μὴν πλεῖστα ὁπότε θεῶν ἀδύτοις ἐγκαταδύσεσθαι μᾶλλον, und den Bericht des Jamblichos § 18 f., wie Pythagoras die Heiligtümer und ἄδυτα in Ägypten besucht: δύο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς ἀδύτοις διετέλεσεν ἀστρονομῶν καὶ γεωμετρῶν καὶ μυούμενος ... πάσας θεῶν τελετάς.

Wenn wir zunächst einmal die Kreise des außer-sketischen Mönchtums überschauen, so ist ja vor allem Antonios für die erste Hälfte seines Einsiedlerlebens, wie es Athanasios uns schildert, ein geradezu klassisches Beispiel eines ἐγκλειστός [1]. Und hier tritt sogleich der allgemeine religionsgeschichtliche Zusammenhang sehr schön und deutlich heraus. Wenn es in der Vita von Antonios heißt: c. 12 ὥσπερ ἐν ἀδύτοις ἐγκαταδυόμενος ... c. 14 προῆλθεν (aus seinem ἐγκλεισμός) ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος —, so erinnert uns das in der Tat unmittelbar an die Erzählung von Pachrates, der in den unterirdischen ἄδυτα 23 Jahre von Isis Unterricht erhielt [2]. Zahlreiche Beispiele liefert hier vor allem das syrische Mönchtum mit seinem wilden und grotesken Charakter, wie es uns in Theodorets Historia religiosa entgegentritt.

In diesem größeren Zusammenhang gewinnt endlich auch das, was wir von den Anfängen Pachoms wissen, erneut an Bedeutung. Aus der koptischen Vita Pachoms erfahren wir, daß er anfänglich als Asket seinen Aufenthalt in einem (verfallenen) Heiligtum des Serapis genommen habe, während in der griechischen Überlieferung dieser markante Zug als bedenklich unterdrückt ist. Solange man dieser scheinbar so vereinzelten Notiz nur die κάτοχοι des Serapis zur Seite stellen konnte, schienen alle weiteren Schlüsse unzulässig und übereilt zu sein. Denn diese κάτοχοι des Serapis bilden ja selbst ein Problem, und gerade durch die neuesten Untersuchungen ist die rein profane Auffassung dieser Erscheinung zu einer Möglichkeit geworden, mit der man rechnen muß. Überblicken wir aber das gesamte Tatsachenmaterial, das jetzt vor uns ausgebreitet liegt, so wird man doch jener einzelnen Notiz eine gewisse Tragweite zusprechen. Es soll nicht gleich behauptet werden, daß Pachom zunächst ausgesprochener und bewußter Serapisdiener (Klausner) gewesen sei. Aber es ergibt sich die andere Möglichkeit, daß Pachom zunächst eine weitverbreitete allgemeine Asketengewohnheit, die, aus heidnischer Askese entstanden, in ihrem eigentlichen Sinn längst verdunkelt war, in dunklem Drang nachgeahmt

---

1) Sehr beachtenswert ist es, daß sich der Terminus ἐγκλειστὸς ἄνθρωπος in dem Martyrium des Paphnutius, Papiri greci e latini I c. 26 findet. Reitzenstein a. a. O. 40 1.

2) Schon Reitzenstein hat Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. 1914, S. 12 auf diese Parallele hingewiesen.

hätte. Vielleicht war seine Beziehung zur christlichen Religion ursprünglich auch keine so feste; er erhielt ja erst nach seiner Niederlassung im Serapeion die Taufe!

Ähnlich wird es zu beurteilen sein, wenn wir z. B. in Theodorets Historia religiosa (Migne S. Gr. 82 $_{1413}$) berichtet finden, daß ein Asket sich auf dem Bergesgipfel in einem *τέμενος τῶν δαιμόνων* niederläßt. Vor diesem christlichen Asketen mag jenes *τέμενος* oder ein anderes von einem heidnischen Asketen bewohnt gewesen sein. Der christliche Heilige folgte der einmal geprägten Form asketischer Übung, die nun ihren Sinn natürlich gänzlich verliert und einen geradezu entgegengesetzten erhält. Denn der christliche Asket zieht nun in das verfallene Heiligtum ein, nicht um der Gottheit teilhaftig zu werden, sondern um die dort weilenden Dämonen zu bekämpfen.

So wird überhaupt der *ἐγκλεισμός*, von der christlichen Askese übernommen, notwendig seines ursprünglichen tieferen Sinnes und Gehaltes entkleidet. Der *ἐγκλεισμός* wird nun eine besonders strenge Übung der Entsagung, der Kasteiung und der Weltabgeschlossenheit, er gewinnt einen rein negativen Charakter. Er begegnet sehr oft als spezielle Bußübung; wenn jemand einen besonders schweren Frevel begangen hat, so wählt er diese strengste Form der Buße.

Und doch begegnen wir auch in diesen Kreisen noch der alten Vorstellung oder wenigstens einer nachdämmernden Ahnung von der vollen Bedeutung des *ἐγκλεισμός*. In den koptischen Apophthegmata des Antonios (Annales du Musée Guimet 25, p. 17) heißt es nach der Übersetzung Amélineaus: „Deine Zelle sei für dich ein Gefängnis: sois le reclus du St. Esprit!". p. 37: „Wenn ich zu den Menschen gehe, werde ich Mensch, und wenn ich in meine Zelle zurückkehre, werde ich Geist. Ich bin Mensch mit den Menschen und werde Geist mit Gott." In geradezu wundervoller Weise bricht hier die alte Überzeugung durch. Zwar ist hier an Stelle des Heiligtums die Zelle getreten, aber die Zelle ist dem Asketen das Heiligtum, in welchem er, der Welt abgekehrt, sich mit der Gottheit erfüllt, ihres Wesens teilhaftig, selbst *πνεῦμα* [1] wird.

---

1) In einer der nicht so zahlreichen Stellen, an denen in den Apophthegmata der Terminus *πνευματικός* vorkommt, heißt es *γέρων τις πνευματικὸς ἀπέκλεισεν ἑαυτόν*. Joa. Kolobos G 38. G 32 sagt er zu einem lästigen Besucher: *ἀφ' οὗ εἰσῆλθες ἐνταῦθα, ἔβαλες τὸν θεὸν ἀπ' ἐμοῦ.*



Im großen und ganzen wird aber, wenn wir wieder zu unserem Thema zurückkehren, diese strengste Form des eigentlichen ἐγκλεισμός von den Mönchen der sketischen Wüste nicht gepflegt. Vorherrschend ist hier die leichtere und humanere Form der Zellenanachorese, bei der die Einsamkeit, die ἡσυχία der Zelle, zwar auch im Zentrum des asketischen Lebens stehenbleibt, diese Einsamkeit aber doch ihr Gegengewicht erhält durch den ständigen Besuch der Zellenbewohner untereinander, durch den Verkehr des Lehrers (Abbas) mit den Schülern, durch die gemeinsamen gottesdienstlichen Zusammenkünfte und Agapen am Sonnabend und Sonntag. In verschiedenen Stufen kann sich das Zellenwesen natürlich dem ἐγκλεισμός annähern. So hören wir, daß Poimen im ganzen Land Ägypten bekannt war, obwohl er seine Zelle nie verließ (G 90). Auch ein anderer Anachoret, so wird uns berichtet, der seine Zelle nie verläßt, tut dies auf den ausdrücklichen Wunsch Poimens, um mit ihm zusammenzutreffen. Denn er ist überzeugt, daß Poimen, wenn er jenes kühne Verlangen an ihn stellt, dies nur tun kann auf Grund göttlicher Überzeugung (ὁ θεὸς ἐπληροφόρησε τὸν γέροντα), G Poimen 6. Umgekehrt heißt es z. B. von A. Sisoes, daß er sofort nach Beendigung des Gottesdienstes wie von Dämonen getrieben in seine Zelle floh (G 37), und daß er die Tür hinter sich abzuschließen pflegte (G 24) [1]. Daß die Einsiedler sehr ungern Besuch, namentlich ungewöhnlichen und vornehmen Besuch empfangen, ist ein häufig wiederkehrender Zug in den Apophthegmata [2]. Wir finden ferner, wie schon oben angedeutet, den ἐγκλεισμός erwähnt, wo es sich um die Abbüßung schwerer Sünden handelt [3].

Einmal finden wir in einer Quelle, die aus dem sketischen Kreise stammt, eine besonders gute Schilderung eines ἐγκλειστός.

1) Theodor v. Pherme verläßt nur einmal in der Woche die Zelle. G 19. — Arsenios verläßt sie nur ungern: ἄλλοι γὰρ ἐποίουν αὐτῷ τὸ διακόνημα. G 21. — Vgl. noch Makarios G 16.

2) Vgl. z. B. das Verhalten des Arsen gegenüber dem Erzbischof Theophilos: Arsen G 7. 8.

3) Serapion 1. Die zur Nonne bekehrte Dirne läßt sich in einer Zelle einmauern und durch eine Öffnung die Nahrung reichen. Vgl. Phokas G 2. PJ V 41 der Büßer öffnet seine Tür nicht: sacramento me constrinxi unum annum devote me poenitentiam agere. — R 94 S** 5 Motios 2 schließt sich der Einsiedler, der von der Wüste in ein Dorf übersiedelt, dort in seine Zelle ein.

Von Eukarpios, einem Einsiedler aus der Umgebung des Makarios und Euagrios, wird erzählt[1]: Er verbrachte nun dergestalt achtzehn Jahre in der Zelle eingeschlossen, und andere brachten ihm seinen Lebensbedarf[2]. Und er bewahrte Stillschweigen fünfzehn Jahre hindurch, indem er überhaupt mit keinem sprach. Vielmehr wenn er eines Dinges bedurfte, schrieb er es auf eine Tafel und gab es denen, die ihn bedienten. Ebenso tat er, wenn jemand ihn um ein Wort bat oder er mit jemand redete. Aber dieser Eukarpios ist in der Überlieferung keine anerkannte Autorität, sondern gerade ein Beispiel, wie allzu harte Askese zur Verblendung und zum Fall führen kann. Denn, wie gesagt, im allgemeinen bleibt das sketische Mönchtum dieser gesteigerten Form der ἡσυχία fern. Keine seiner anerkannten Autoritäten hat sie danach geübt[3].

Wir kehren damit zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Neben dem ἐγκλεισμός wurden hier zwei andere Formen des asketischen Lebens abgewiesen: das πλάζεσθαι ἐν τῇ ἐρήμῳ und das ἵνα ἀπέλθω ἐπὶ ξένης ὅπου οὐδεὶς μὲ ἐπεγινώσκει. Diese beiden Formen der Askese sind offenbar untereinander eng verwandt. Dem ruhigen „Sitzen" in der Zelle tritt als noch härtere Askese das unstete Umherschweifen, sei es in der Wüste, sei es in der Fremde, gegenüber. Dennoch lassen sie sich auch wieder voneinander scheiden.

Ich beginne mit der ersteren Erscheinung. Besitzen wir für das hier genannte πλάζεσθαι ἐν τῇ ἐρήμῳ tatsächliche Beispiele? Ich meine, wir hätten ein sehr hervorragendes in der Figur des

---

1) Vgl. Bedjan Acta Martyrum VII p. 296.

2) Bei diesen gesteigerten Formen der Askese und der absoluten Weltflucht stellt sich die Figur des Dieners, der für die Lebensbedürfnisse des Heiligen sorgt, mit Notwendigkeit ein.

3) Nicht nur die Apophthegmata bezeugen das, auch die Historia Lausiaca bestätigt diesen Eindruck. Dagegen finden wir in dieser die Figur des Reclusus in dem außerägyptischen Teil. — Eine Eingeschlossene ist die Nonne, mit der der Wandermönch Serapion seinen Kampf ausführt, c. 37. — Vgl. c. 45 Philoromos (sechs Jahre in einem Grabe); 49 Sisinnios. — Für die Apophthegmata könnte man höchstens noch auf Markos den Ägypter (Migne 304) verweisen, der seine Zelle niemals verläßt, und dem ein Presbyter alle Woche die προσφορά bringt. Aber hier handelt es sich um keine sketische Autorität. In PJ IX 11 steht die Geschichte anonym. In S fehlt sie ganz. G hat die Erzählung tendenziös umgestaltet.

Heiligen Antonios selbst, wie er uns in der zweiten Hälfte seiner Vita (etwa c. 48 ff.) von Athanasios geschildert ist. Da haben wir den heiligen Wüsten**wanderer**, der sich von den Sarazenen in die tiefsten Einöden der Wüste geleiten läßt (c. 49), dort in der Felseinsamkeit sich nährt von der Speise, welche die vorüberziehenden Wüstensöhne ihm darbieten, oder von dem, was einige wenige Getreue, die ihn auch hier zu finden wissen, ihm bringen. Am Rande der Wüste, in der Gegend zwischen Babylon (Memphis) und Herakleopolis, wo die (spätere) Mönchsniederlassung Pispir in der Nähe des Nils liegt, wohnen die befreundeten Schülereinsiedler [1]. Dort taucht er von Zeit zu Zeit wieder auf. Das ist, was Athanasios in den c. 48 ff. als den fortdauernden Wechsel zwischen *τὸ ἔξω* (auch *τὰ ἔξω μοναστήρια*) und *τὸ ἔνδον ὄρος* bezeichnet. Athanasios hat diese Sachlage dadurch stark verdeckt, daß er auch „den innern Berg" des Heiligen als eine neue Zellenniederlassung betrachtet und sich den Antonios als Anachoreten vorstellt, der hier, in seiner Bergeinsamkeit sitzend, von den Brüdern und den Weltlichen mit Besuchen überlaufen wird, Wunder tut, Ansprachen hält. Er hat die gesamten Erzählungen, die er einer ihm offenbar schon vorliegenden kleinen Sammlung von Anekdoten, einer Aretalogie, entlehnt (etwa c. 53—66), um Leben in die Masse zu bringen, auf *τὸ ἔξω* und *τὸ ἔνδον ὄρος* [2] verteilt. Er ist dabei im einzelnen

---

1) Vgl. Histor. Laus. 21 und Rufin Hist. eccles. II 8. Die Hist. Laus. gibt an, daß das *μοναστήριον* des Antonios, genannt Pispir, *παρὰ τὸν ποταμόν* liege. Rufin sagt: in Pispiri, qui appellabatur mons Antonii. — Das erklärt sich, sofern es richtig ist, wenn wir die Beschreibung des Aufenthalts des Pityrion, Schülers des Anton, bei Rufin Hist. Mon. 17 montem quendam praeruptum fluvio imminentem, elatione minacis saxi, aspectu etiam ipso terribilem auf den Mons Pispir beziehen dürfen (Schmidt, Gött. Gel. Anz. 1899, 16. Butler II 199). Wo immer später schlechthin vom *ὄρος Ἀντωνίου* die Rede ist, wird an diese Mönchssiedelung an den Bergabhängen in der Nähe von Pispir zu denken sein. Vgl. Apophthegmata Sisoes 7. 8. 9. 18. 25. 28. — Sie entspricht dem *ἔξω ὄρος* oder den *ἔξω μοναστήρια* des Athanasios, s. folgende Anmerk. Vgl. auch Vita Pachom. § 77.

2) Vgl. 51 *ἔσω ὄρος* 54 *τὰ ἔξω μοναστήρια* 55 *πάλιν εἰς τὸ* (sc. *ἔσω*) *ὄρος* 57 *εἰσελθὼν εἰς τὸ ὄρος* 58 *οἱ γονεῖς ἔμειναν ἔξω τοῦ ὄρους ... οἱ δὲ εἰσῆλθον* 59 *καθήμενος ἐν τῷ ὄρει* 60 *καθήμενος ἐν τῷ ὄρει* 61 *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω* 63 *κατελθὼν εἰς τὰ ἔξω μοναστήρια* 66 *ἐν γὰρ τῷ ὄρει κατὰ μόνας καθήμενος* 72 *ἦν δὲ ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω* 73 *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω* 82 *ὑπέστρεφεν πάλιν εἰς τὸ ἔνδον ὄρος* 89 *τοὺς μοναχοὺς τοὺς ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω* 91 *συνταξάμενος τοῖς ἐν τῷ ἔξω ὄρει μοναχοῖς καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἔνδον ὄρος.*

nicht ungeschickt und mit Überlegung verfahren. Es ist z. B. Absicht, wenn er die Visionen des Heiligen *εἰς τὸ ἔνδον ὄρος* verlegt: c. 66 (*ἐν γὰρ τῷ ὄρει κατὰ μόνας καθήμενος*), wahrscheinlich auch 60 (*καθήμενος ἐν τῷ ὄρει*), c. 82 (*εἰς τὸ ἔνδον ὄρος*), wenn er das Gespräch mit den Philosophen auf dem *ἔξω ὄρος* (c. 72. 73) stattfinden läßt. Aber im Grunde hat er doch den ursprünglichen Tatbestand sich und seinen Lesern verdeckt[1]. Der Rückzug des Antonios zum *ἔνδον ὄρος* erscheint in seiner Darstellung ziemlich zwecklos, da Antonios auch in diesem seinem Asyl dem Zulauf der Menge nicht entgeht. Ja wir wissen im Lauf der Darstellung hier und da gar nicht mehr mit Sicherheit zu sagen, ob der Verfasser sich den Heiligen auf dem „inneren“ oder dem äußeren Berg denkt.

Viel klarer tritt uns der ursprüngliche Tatbestand in der sonst ganz novellenhaften Erzählung von Eulogios und dem Krüppel in c. 21 der Historia Lausiaca entgegen. Dort erzählt zunächst Kronios, der angebliche Gewährsmann des Verfassers, er sei in das *μοναστήριον* des Antonios mit Namen Pispir gekommen, wo die Schüler des Antonios wohnten. Da habe er fünfzehn Tage gewartet, um den heiligen Antonios zu treffen. Denn es hieß, er komme in jenes *μοναστήριον* bald im Verlauf von zehn, bald von zwanzig, bald von fünfzehn Tagen, wie Gott ihn antrieb, um denen, welche das *μοναστήριον* aufsuchten, zu helfen. Hier ist die Vorstellung, die wir erhalten, eine ganz klare. Der Heilige wird als ein rastloser Wüstenwanderer geschildert, der in ganz beliebigen Zwischenräumen — oft bleibt er wochenlang fort — in seinem *μοναστήριον* am Nilrand wieder auftaucht. Dort warten dann schon die Besucher und Hilfesuchenden, — geheimnisvoll kommt er, geheimnis-

---

1) Besonders auffällig ist das c. 55. Hier kann nach dem Zusammenhang wohl kaum etwas anderes als der innere Berg verstanden werden. Aber hier gerade heißt es: *καὶ τότε λοιποὶ πολλοὶ πρὸς αὐτὸν εἰσήρχοντο, καὶ ἄλλοι πάσχοντες ἐτόλμησαν εἰσελθεῖν· πρὸς μὲν οὖν πάντας τοὺς εἰσερχομένους πρὸς αὐτὸν μοναχούς* ... — Die folgende Rede zeigt, daß Athanasios gerade hier selbst redet und keiner Tradition folgt. — Auch im folgenden wird der Aufenthalt im *ἔσω ὄρος* vorausgesetzt, vgl. c. 57 u. 58 die Wendungen mit *εἰσέρχεσθαι*, c. 59 das *καθήμενος ἐν τῷ ὄρει*, und wie besonders betont wird, daß dort zwei Mönche bei Antonios waren. Dann schließt sich c. 60 der Bericht über die Vision an. Erst c. 61 heißt es dann *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω*. — Jeder wirkliche Unterschied und Sinn des Wechsels zwischen *ἔξω* und *ἔσω ὄρος* erscheint hier aufgehoben.

voll verschwindet er. So hat er es getrieben bis in sein höchstes Alter. Kurz vor seinem Tode — so berichtet es Athanasios — hat er die Brüder noch einmal aufgesucht (c. 89). Sie baten ihn dringend, wegen seines hohen Alters bei ihnen zu bleiben (c. 90). Aber er wanderte noch einmal fort, wenn wir dem Athanasios hier folgen wollen, begleitet (c. 91). Dort in der Wüsteneinsamkeit ist er dann gestorben; niemand — außer seinen beiden Schülern — weiß, wo sein Grab ist.

Aus dem heiligen Wüstenwanderer ist dann erst in der Athanasiosdarstellung der fromme Zellenanachoret geworden. Ich möchte wenigstens annehmen, daß die Schilderung c. 50, wie sich Antonios in seine Felseinsamkeit Hacke, Beil und Saatgetreide bringen läßt, dort an einem günstigen Ort beginnt, seinen Acker zu bestellen (*τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος ποτισμὸν ἀφθόνως ἔχων*), wie er dann gar anfängt, Gemüsebau zu betreiben, um die ihn besuchenden Brüder bewirten zu können, — daß diese Schilderung nicht mehr als ein novellistisches Idyll ist. In dieses paßt dann der Zug, daß der Heilige den wilden Tieren freundlich zuredet, seine Saaten nicht zu verderben, vortrefflich hinein, wie es denn auch bedeutsam ist, daß die einzige Erzählung, die uns den Heiligen bei der für den Zellenanachoreten charakteristischen Arbeit des Korbflechtens zeigt, eine greifbare Fabel ist (c. 53).

Überhaupt wird die Frage aufgeworfen werden müssen, ob das, was Athanasios *τὸ ἔσω ὄρος* des Antonios nennt, eine bestimmte lokalisierbare Größe ist. Soweit ich sehe (s. o. S. 28 Anm. 1), kennt die ernst zu nehmende Überlieferung der Apophthegmata nur „den" Berg des heiligen Antonios, und das ist der Ort, den man später als Pispir oder mons Pispir am Nil bezeichnete, d. h. *τὸ ἔξω ὄρος* und *τὰ ἔξω μοναστήρια*; *τὸ ἔνδον ὄρος* — schon von Athanasios nicht mehr ganz verstanden — ist der ganze bis zum Toten Meer sich erstreckende Wüstenstrich. Die spätere Überlieferung erst scheint einen bestimmten Berg des Antonios in der großen Einöde anzunehmen. Hieronymus in seiner Vita Hilarionis c. 30 f. läßt den Hilarion nach dreitägiger Wüstenwanderung zu diesem Berg gelangen (die drei Tage stammen aus Athanasios Vita 49). Die ganze Beschreibung dieses Berges aber hat einen rein novellenhaften Charakter. Auch Hist. Laus. c. 21 scheint an einen bestimmten Ort zu denken, den sie von *τὸ λεγόμενον Πίσπιρ* unterscheidet:

ἐκάθητο ... εἰς τὴν πανέρημον τὴν φέρουσαν κατὰ θάλασσαν τὴν ἐρυθρὰν ὡς ἀπὸ τριάκοντα σημείων τοῦ ποταμοῦ (die Ortsangabe stimmt nicht zu der obigen). Auf die Behauptung des Verfassers, den Bericht eines Augenzeugen (Kronios) wiederzugeben, ist natürlich keinerlei Verlaß. Auf Sulpicius Severus Dialog I, 17 erst recht nicht.

Plutarch de defecto oraculorum 21 legt dem Kleombrotos folgende Erzählung in den Mund: Ich will es mich nicht verdrießen lassen, die Erzählung von einem Barbaren zum besten zu geben ..., den ich, da er am Roten Meer nur einmal im Jahr mit den Menschen zusammentraf, im übrigen aber mit den umherschweifenden Nymphen und Dämonen, wie er sagte, zusammenlebte — mit Mühe fand, und dessen Wort und freundliche Gesinnung ich genoß. Er war dem Ansehen nach der schönste von den Menschen, die ich sah, und lebte frei von jeglicher Krankheit und genoß eine gewisse heilsame und bittere Frucht eines Krautes einmal in jedem Monat. ... Wenn er redete, so erfüllte sich der Ort mit Wohlgeruch, und der Hauch seines Mundes war süß. Alle übrige Lehre und Kenntnis stand ihm die ganze Zeit zu Gebote. Mit Sehergabe aber wurde er einmal in jedem Jahr erfüllt und weissagte, indem er zum Meer herabstieg. Dorthin eilten Machthaber und königliche Schriftgelehrte und gingen dann wieder fort.

Man erstaunt wieder und wieder über die Fülle von Parallelen, die sich auf dem ganzen Gebiet der Askese in den verschiedenen in Betracht kommenden Religionsgebieten zeigen! Diese Gestalt des Wüstenheiligen des Kleombrotos, der unauffindbar in der Einöde des Toten Meeres weilt, dann und wann aus seiner Verborgenheit heraustritt, um dann seinen „Logos“ vorzutragen und von den sich zu ihm Drängenden bestaunt zu werden, hat eine überraschende Ähnlichkeit mit der Gestalt des Antonios, wie wir sie aus unserer Quelle zu erschließen versuchten!

Wir kehren wieder zu der Welt der Apophthegmata und den sketischen Anachoreten zurück. Auch hier begegnen uns manche Spuren dieses wilden, in der Wüste vagierenden Mönchtums, aber — und das ist charakteristisch — meistens nur in der Gestalt legendarischer Erzählungen und nicht in greifbarer Wirklichkeit. In der großen Apophthegmensammlung ist uns ein ganzer Kranz derartiger märchenhafter Erzählungen erhalten; er liegt in dem

dritten Kapitel des sog. VI. Buches der Vitae Patrum vor (also = PJ * III). Daß wir hier alte Apophthegmenüberlieferung haben, zeigen die Parallelen in der syrischen Überlieferung, in der wir die hauptsächlichsten dieser Erzählungen ebenfalls dicht nebeneinander finden [1]. In allen diesen Geschichten wird berichtet, wie einer der sketischen Greise, dann und wann auch eine namhafte Autorität (Makarios, Paphnutios) weit hinaus in die Wüste wandert und dort eine oder mehrere merkwürdige Gestalten antrifft, die, zumeist nackt in der Wüste umherschweifend, dort ein den Tieren angenähertes Leben führen. Ich setze eine dieser Schilderungen hierher.

PJ * III 10: Man erzählte von einem Einsiedler, daß er in die Wüste auszog, nur mit einem Sack bekleidet. Und als er drei Tage gewandelt war, bestieg er einen Felsen und sah unter dem grünen Kraut einen Menschen wie ein Tier weidend. Er stieg aber ungesehen von ihm hinunter und griff ihn. Jener Greis aber, da er nackt war und den Geruch eines Menschen nicht vertragen konnte, vermochte in seiner Angst mit Mühe, seinen Händen zu entschlüpfen, und floh. Der Bruder aber eilte hinter ihm her und schrie: Warte auf mich, weil ich um Gottes willen dir folge. Doch jener wandte sich um und sprach zu ihm: Auch ich fliehe um Gottes willen vor dir. Der Bruder aber warf sein Gewand (*τὸν λεβιτῶνα*), mit dem er bekleidet war, fort und folgte ihm. Als der Greis gesehen hatte, daß er sein Gewand fortgeworfen, wartete er auf ihn. Und als er sich ihm genähert hatte, sprach der Greis zu ihm: Da du die Materie der Welt von dir geworfen, habe ich auf dich gewartet. Es bat ihn aber der Bruder und sprach: Vater, sage mir ein Wort, auf daß ich gerettet werde. Und er sprach zu ihm: Fliehe die Menschen und schweige, und du wirst gerettet werden.

Unmittelbar daneben finden wir eine zweite ganz ähnliche Erzählung. Es soll ein Einsiedler den Brüdern in Raithu folgendes

---

1) Sie stehen hier in jener ergänzenden und größtenteils Apophthegmenstoff enthaltenden Sammlung, die im Paradies des Ananjesus hinter der Historia Lausiaca an zweiter Stelle steht. Ich mache auf folgende Parallelen aufmerksam: Bedjan p. 251 = Makarios G 2 PJ* III 4; Bedjan p. 252 = III* 10; p. 253 = III* 11; p. 257 = III* 12 (p. 259 = II* 15) p. 260 = III* 9, auch p. 260 = Makarios G 33 = III* 2 (endlich p. 226—231 = V 41).



Erlebnis erzählt haben. Er sei einmal in die Wüste gegangen, ob er wohl jemand fände, der noch tiefer in der Wüste wohne als er selbst. So sei er vier Tage und vier Nächte gewandert. Nach einem Erlebnis, das wir in diesem Zusammenhang übergehen können, findet er die Spuren eines Menschen und eine Höhle, und nach einigen Tagen sieht er eine Rinderherde kommen und unter ihnen den Knecht Gottes nackt und nur mit seinen langen Haaren sich bedeckend. Auch hier fürchtet sich der Wüstenmensch und glaubt, einen bösen Geist zu sehen. Er beginnt also zu beben. Der Bruder beruhigt ihn und läßt sich von ihm seine Geschichte erzählen. Der erzählt, daß er aus einem Kloster in der Thebais stamme, dann sei er Anachoret geworden, habe sich aber mit einer frommen Jungfrau vergangen [1]. So tue er nun in der Einöde Buße. Als Nahrung spende ihm eine Palme alle Monate eine Frucht (unum botryonem), die ihm für einen Monat genüge. Seine Kleider seien ihm abgefallen, dafür seien ihm seine Haare so lang geworden, daß er sich mit ihnen bedecken könne [2].

Es folgt eine dritte Geschichte, als deren Überlieferer ein Bischof von Oxyrhynchos genannt wird. Er habe einst in die innere Wüste in der Gegend der Oase im Lande der Mazziker wandern wollen. Er wandert siebzehn Tage in die Wüste hinein, mehrfach, da er am Verhungern und Verdursten ist, von einer himmlischen Erscheinung erquickt. Da findet er eine Hütte, einen Palmenbaum und einen nackten Menschen: erat autem et terribilis aspectus. Der wendet sich, als er ihn sieht, zum Gebet. Dann fragt er ihn, wie es in der Welt stehe, ob es noch Verfolgungen gebe. Er sei ein Bischof, der in der Verfolgung zu Fall gekommen [3].

1) Dieser Teil der Geschichte klingt wiederum stark an die Erzählung von dem Mönch in der Gegend von Antinoe PJ V 41 an.

2) Der Schluß der Erzählung, wie der Einsiedler durch eine von Engeln an ihm vorgenommene Operation von seinen Leberschmerzen befreit wird, können wir übergehen. Der eigentliche, hier verdunkelte Sinn der Erzählung wird aus Histor. Laus. c. 29 klar.

3) Die Figur des Bischofs, der in der Verfolgung zu Fall gekommen, erinnert sehr an die Erzählung von Narkissos von Jerusalem, der sich nach Euseb H. E. VI 9 wegen einer schändlichen Verleumdung in die Einsamkeit zurückzieht, nach Eutychius (vgl. Harnack, Chronologie d. altchristl. Literatur 2, 92f.; 1, 221f.) aus Furcht vor Verfolgung seine cathedra im Stich läßt. Zu dem Motiv der Anachorese aus Veranlassung böswilliger Verleumdung vgl. Apophtheg-

Nahrung gewähre ihm die Palme. Dann wendet er sich wieder dem Gebet zu, erscheint dem Bruder wie Feuer und sagt diesem, Gott habe ihn gesandt, ihn zu bestatten. Darauf stirbt er. Die Palme verdorrt zugleich, und die Hütte verfällt. Dem Einsiedler wird es trotz seiner Bitte nicht von Gott gewährt, an diesem Ort zu bleiben. Von dem Engel erquickt, wandert er wieder durch die Wüste und kommt so zu den Brüdern zurück.

Es ist klar, daß diese sämtlichen drei Erzählungen eigentlich nur Varianten einer und derselben Tradition von dem nackten Wüstenheiligen sind. Zu ihnen tritt eine vierte hinzu, die Geschichte des Onuphoros, die wir bei dem Metaphrasten Simeon in griechischem Text, bei Rosweyde (Vit. Patr. I 99 = Migne 73, 211 ff.) in lateinischer Übersetzung finden. Die Geschichte ist hier sehr breit erzählt und novellistisch-rhetorisch aufgeputzt. Neue wesentliche Momente kommen kaum hinzu [1], nur daß hier von einem früheren Fall des Einsiedlers nichts berichtet wird. Dieser erscheint hier vielmehr als Mitglied eines Klosters bei Hermopolis in der Thebais, der aus Liebe zur Einsamkeit das Kloster verlassen und sich in die Wüste zurückgezogen hat. Bemerkenswerterweise ist diese ganze Erzählung dem A. Paphnutios in den Mund gelegt. Nun gibt es allerdings eine ganze Reihe von Mönchen dieses Namens, man kann aber doch wohl mit einiger Sicherheit sagen, daß hier die sketische Autorität Paphnutios gemeint sei, die uns Cassian Coll. III 1 3 geschildert hat [2]. Dann rückt aber auch dessen Schilderung von diesem Heiligen in unseren Zusammenhang ein: ubi rursum tanto fervore etiam ipsorum anachoretarum vir-

---

mata Makarios G 1. Überhaupt besteht die Geschichte des Narkissos fast aus lauter novellistischen Wandermotiven. Zu dem Motiv der Verwandlung des Wassers in Öl zum Zweck kultischen Gebrauches (H. E. VI 9 2) vgl. II Makk. 119 ff.; zur Legende von der Bischofswahl des Alexander (VI 11 2; das Volk nimmt den als Bischof, dem es, zum Tore hinausziehend, zuerst begegnet), vgl. Bousset, Gesch. e. Wiedererkennungsmärchens. Gött. gel. Nachr. 1916, 480 f. Auch die Bestrafung der falschen Zeugen VI 9 5 ist ein bekannter Wanderzug.

1) Das ist auch sonst der Fall. Auch bei der Erzählung von dem Römer Makarios (Acta Sanctorum X 566 ff.) haben wir das Thema des nackten Einsiedlers am Ende der Welt im Mittelpunkt der Erzählung. Vgl. Reitzenstein S. 182 und die von ihm angegebene Literatur 182 2.

2) Reitzenstein, Hist. Laus. 180.

tutes superans desiderio et intentione jugis ac divinae illius theoriae cunctorum devitabat aspectus, vastiora et inaccessibilia solitudinis penetrans loca multoque in eis tempore delitescens, ut ab ipsis quoque anachoretis difficulter ac rarissime deprehensus angelorum cotidiano consortio delectari ac perfrui crederetur, atque ei merito virtutis huius ab ipsis inditum fuerit Bubali cognomentum. Das alles erinnert lebhaft an das Milieu unserer Erzählungen, selbst der Beiname Bubalus findet seine Erklärung, wenn wir PJ* III 11 vergleichen: vidi bubalos venientes et illum servum Dei venientem cum eis nudum [1].

Reitzenstein hat ferner bereits (Hist. Laus., S. 174 ff.) über den Kreis von Makarioslegenden gehandelt, die berichten, wie Makarios einst weit hinaus in die Wüste wanderte und hier wundersame Erlebnisse hatte. Von dem dort zusammengestellten Bericht hängt die von Reitzenstein an letzte Stelle gerückte am engsten mit unseren Erzählungen zusammen. Makarios (G 2) kommt zu einer Insel mitten in einem See. Dort habe er zwei nackte Menschen erblickt und sei erschrocken in der Meinung, daß es Geister seien Sie berichten ihm, daß sie aus einem Kloster in die Einsamkeit gewandert seien. Sie fragen ihn nach dem Stande der Welt, ob die Nilüberschwemmungen noch rechtzeitig einträfen (vgl. oben die Erzählung PJ* III 12). Auf seine Frage, wie er Mönch werden könne, antworten sie, man müsse allem Weltlichen entsagen. Dann fragt er sie noch, wie sie in ihrer Nacktheit Frost und Hitze ertragen könnten. Darauf kommt er zu den Brüdern und erzählt ihnen, er sei noch nicht Mönch, habe aber einmal Mönche gesehen.

Wenn wir die Geschichte in diesen Zusammenhang stellen, so sehen wir deutlich, wie doch auch hier die Nacktheit der Bewohner der einsamen Insel im Mittelpunkt des Interesses steht. Freilich fehlt hier der Zug des tierartigen Umherschweifens in der Wüste. Aber das Hauptmotiv schimmert doch noch deutlich hindurch. Die Tendenz ist auch hier, den nackten, von allen menschlichen Ver-

1) Vielleicht hat bereits Cassian oder die ihm vorliegende Apophthegmata-Tradition eine unserer Erzählungen gekannt, und hat in einer solchen bereits Paphnutius-Bubalus eine Rolle gespielt. Sicher ist Sulpicius Severus mit unserer Tradition vertraut, wenn er von dem nackten, behaarten Wüstenmenschen in den Schluchten des Sinai erzählt, der alle Menschen flieht, weil er nur mit Engeln verkehren will.

hältnissen losgelösten Wüstenwanderer als das Ideal des Mönches hinzustellen.

Natürlich arbeiten alle diese Geschichten mit überkommenem Stoff. Es klingen in sie die Legenden von Paradieseswanderungen [1], von seligen nackten Menschen, die an den Grenzen der Erde in der Nähe des Paradieses wohnen, hinein. Märchenhafte Züge, z. B. der bekannte Zug, daß der tierähnliche Einsiedler den Geruch eines Menschen nicht ertragen kann, daß die Hütte zerfällt und der Palmenbaum verdorrt, sobald der Einsiedler gestorben, lassen sich mehr oder minder deutlich erkennen. Wollten wir diesen Motiven weiter nachgehen, so müßten wir hinübergreifen zur Alexanderlegende [2] und der Sage von den verschwundenen, weit nach Osten gewanderten Stämmen, zu den Erzählungen von den Gymnosophisten und den Fabeleien des griechischen Reiseromans. Die eine unserer Erzählungen führt uns in die Zeit der Christenverfolgungen zurück. Den ganzen Stoff hat das Mönchtum nicht geschaffen, sondern nur weitergewälzt. Aber mit dieser Zeichnung des heiligen Wüstenmenschen, der den Engeln gleich keine Kleidung gebraucht und sich mit wunderbarer Nahrung nährt, der allem Menschenverkehr und Menschenwesen entsagt, um mit den Engeln zu leben, hat das Mönchtum seine Tendenz den Erzäh-

1) So tritt bei den anderen von Reitzenstein S. 174 ff. besprochenen Wanderungen des Makarios das Motiv des nackten Heiligen stark zurück. Dafür schlägt die Märchenerzählung von der Paradieswanderung vor, die ja für das Milieu eines Mönchtums, das bereits im Diesseits bis zu einem gewissen Grade ins Paradies erhoben zu sein glaubte, einen besonderen Reiz und besondere Bedeutung hatte. Und mit dem Thema der Paradieswanderung verknüpfen sich dann weiter noch volkstümlichere Motive des Märchens und der Reisefabel; ein solches ist der Hain des Jannes und Mambres, wie es scheint eine jüdische Umdichtung irgendeines Märleins vom verwunschenen Schloß. — Der Märchenton herrscht besonders in der Erzählung Historia Lausiaca 49 (Reitzenstein S. 175). — Eine ganze Fülle verwandter, in das Milieu gehöriger Motive enthält die Diegesis des Zosimos *εἰς τὸν βίον τῶν μονήρων* (Reitzenstein S. 182 2).

2) In weiterem Sinne gehören auch die Wanderungen des jüdischen Patriarchen Henoch in dem ältesten Bestand des sogenannten äthiopischen Henochbuches hierher. Es ist interessant, wie sich aus den Paradieswanderungen auf Erden der älteren Schichten der Henoch-Literatur in den jüngeren Partien die Wanderungen der Seele durch den Himmel entwickeln (Bilderreden des Henoch, slavisches Henochbuch).



lungen aufgenötigt und sie benutzt, um eines seiner Ideale — freilich ein sehr bizarres und banales — zu zeichnen [1].

Aber was wir hier haben, ist ja zunächst nur Dichtung und Tendenz. Wir fragen, wie sich das sketische Mönchtum zu diesen wilden und phantastischen Phantasien gestellt haben mag.

Im ganzen und großen steht es dieser Art von Anachorese ablehnend und unbeteiligt gegenüber, ganz anders als z. B. das syrische Mönchtum. Immerhin gehört doch eine Gestalt, wie sie in den Apophthegmata (G 12) uns unter dem Namen Bessarion geschildert wird, sicher zu dieser Kategorie der *πλαζόμενοι ἐν τῇ ἐρήμῳ*.

„Es erzählten die Jünger des A. Bessarion, daß sein Leben so gewesen sei, wie das der Vögel in der Luft, der Fische oder der Landtiere, und daß er ohne Sorgen die Zeit seines Lebens zugebracht. Auch die Sorge um eine Behausung kümmerte ihn nicht, und das Begehren nach einem Bestimmten schien seine Seele nicht ergriffen zu haben. ... Vielmehr ganz und gar erschien er frei von Leidenschaften, durch die Hoffnung auf das Zukünftige genährt ..., beharrte er in Kälte und Hunger und unter freiem Himmel immerdar dem Sonnenbrand ausgesetzt. An steilen Hängen lebte er in Einsamkeit ..., und in den breiten und unbewohnten Gefilden des Wüstensandes trieb er mit Wohlgefallen wie auf dem Meere daher. Wenn es sich aber traf, daß er zu freundlicheren Orten kam, wo die Mönche gleichgearteten Wandels ein gemeinsames Leben führten, so setzte er sich draußen vor die Türe und weinte und jammerte wie einer, der dem Schiffbruch entronnen.“ — Mit dem Logion: „Ich muß ständig umherirren und so den Lauf vollenden“ — schließt die Schilderung dieses merkwürdigen Wüstenwanderers [2].

1) Reitzenstein S. 179 hat in glänzender Weise vermutet, daß auf diese Weise die ganze Figur des von Hieronymus gezeichneten heiligen Paulus entstanden sei. Wenn Hieronymus selbst in der Einleitung gegen das falsche Paulusbild polemisiert: subterraneo specu crinitum calcaneo tenus hominem fuisse, so erkennen wir ohne Mühe unsere stereotype Figur des Wüstenheiligen wieder. Diese, die ihm bereits vorlag, hat er durch ein freundlicheres Idyll ersetzen wollen. Historisch ist daran nichts mehr. Reitzenstein weist mit Recht auch auf stereotype Züge im Paulus-Roman hin, die wir bereits kennen; so die Fragen des fernen Einsiedlers, wie es in der Welt stehe u. ä.

2) Als sein Schüler erscheint in den Apophthegmata Dulas (Bessarion 1; auch zwei Logia s. v. Dulas). — Es ist beachtenswert, daß die Bessarion-

Hierher gehört es aber auch, wenn von Joannes Kolobos (G 2) erzählt wird, daß er zu seinem Bruder gesprochen: *ἤθελον ἀμέριμνος εἶναι ὡς οἱ ἄγγελοι ἀμέριμνοί εἰσιν, μηδὲν ἐργαζόμενοι ἀλλ' ἀδιαλείπτως λατρεύοντες τῷ θεῷ.* Und so habe er sein Gewand ausgezogen und sei in die Wüste gezogen. Hier nimmt die Erzählung allerdings eine kritische Wendung. Joannes kehrt zurück und wird von seinem Bruder zunächst nicht aufgenommen: „Joannes ist doch ein Engel geworden und weilt nicht unter Menschen."

An den immer wiederkehrenden Zug der Wertlegung auf die Nacktheit erinnert es, wenn in der Stelle, von der wir ausgingen, Ammonas 4, der Bruder, der Lust hat, in der Wüste umherzuschweifen, als nur mit einer Matte bekleidet[1] (*φορῶν ψιάθιον*), eingeführt wird. PJ VI 16 wird berichtet, daß ein Greis, befragt, wie man selig werde, seine Kleider von sich geworfen habe: sic debet nudus esse monachus ab omni materia saeculari. In dieses Milieu gehört auch die Erzählung, daß ein Jüngling, der lange Zeit schwankte, ob er Mönch werden solle, von Dämonen gequält, plötzlich seine Kleider abgeworfen habe und nackt zum Kloster gekommen sei. Der Abt des Klosters aber habe den Befehl bekommen: surge et accipe athletam meum. So habe er ihm das Mönchsgewand gegeben und die nach der Weltentsagung fragenden Brüder an ihn verwiesen: hunc requirite fratrem, quia ego ad renuntiationem ipsius nondum perveni (R 67 Pa 2, 1).

Im ganzen erhält man doch den Eindruck, daß dieses gänzlich verstiegene Asketenwesen dem sketischen Kreise nicht liegt. In Joannes Kolobos 2 (29 a) wird direkt dagegen polemisiert. Und die interessanten Geschichten, die man sich auch in diesen Kreisen von derartigen Wüstenheiligen erzählte, nehmen sich aus wie Erzählungen aus einer anderen Welt. Manches weist darauf hin, daß

überlieferung zu einem Teil in PJ gerade in dem oben besprochenen Kapitel III* (unter Nr. 1) neben den anderen Wüstenheiligen und Wandermönchen erscheint. — Eine weitere hierher gehörige Figur ist Milesios (G 2), dessen Erscheinung geschildert wird: *καὶ θεασάμενοι αὐτὸν τριχώδη καὶ ὡς ἄγριον, ἐξεπλάγησαν καὶ εἶπον αὐτῷ· ἄνθρωπος εἶ ἢ πνεῦμα, εἰπὲ ἡμῖν.* Aber Milesios hat kaum irgendwelche Beziehungen zum sketischen Milieu.

1) Vgl. die Schilderung des Asketen Stephanos Bedjan p. 292 „mit einer Matte bekleidet". Stephanos wird aber in der Erzählung als warnendes Beispiel vorgeführt. — Die sieben Märtyrerbrüder tragen Kleider von Palmblättern.

jene Erzählungen ursprünglich auf syrischem Boden entstanden und dann gewandert sind.

Es lohnt sich aber, noch einmal von hier aus Umschau zu halten und nach Parallelen zu diesem wildesten mönchischen Vagantentum zu suchen, dessen Bild sich immer deutlicher uns vor Augen gestellt hat. Da kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß hier die Nachricht des Sozomenos h. e. VI 33 über das syrische Mönchtum einzureihen sei: Diese (nach Aufzählung einer Reihe namentlich genannter Einsiedler) nannte man auch *Βοσκοί*, sie hatten jüngst mit dieser Philosophie begonnen; man nennt sie aber so, weil sie weder Häuser haben, noch Brot und Zukost essen, noch Wein trinken. Vielmehr verweilen sie in den Bergen und preisen Gott allezeit mit Gebeten (vgl. die Erscheinung der Eucheten) und Hymnen nach der Vorschrift der Kirche. Wenn aber die Zeit des Essens kommt, so haben sie wie Weidende (*νεμόμενοι*) jeder eine Sichel, und im Gebirge umherschweifend, schneiden sie die Pflanzen ab. Und die nun treiben diese Philosophie.

Mehr noch weiß Euagrios Hist. I 21 zu berichten: Männer und Weiber verbergen sich in der vor Hitze glühenden Einöde, und allein jene Glieder, welche der Natur dienen, bedecken sie der Notwendigkeit gemäß. Den übrigen Leib setzen sie nackt der Kälte ... und der Hitze aus. Es kommt so weit, daß sie bei gänzlicher Verschmähung menschlicher Nahrung den Boden abweiden; daher werden sie *Βοσκοί* genannt; und von daher verschaffen sie sich allein ihren Lebensunterhalt, so daß sie mit der Zeit wilden Tieren ähnlich werden ... und wenn sie zufällig Menschen sehen, so fliehen sie sogleich und verbergen sich.

Wer würde in diesen *Βοσκοί*, welche uns die beiden Kirchenhistoriker schildern, jenes wilde und nackte Wüstenmönchtum, dessen Spuren uns auch in den Apophthegmata begegnen, nicht wiedererkennen? Zugleich wird hier deutlich, daß wir nach aller Wahrscheinlichkeit Syrien als den Heimatsboden dieser merkwürdigen Erscheinung anzusehen haben. Und unsere Vermutung, daß wir es im sketischen Mönchtum in diesem Punkt mit fremden Einflüssen zu tun haben, bestätigt sich. Noch in späterer Zeit haben diese *Βοσκοί* in Syrien ihr Wesen getrieben, wie dies aus einer

Notiz im Leben des großen syrischen Mönchheiligen Sabas (Vita des Kyrill von Skythopolis p. 240) hervorgeht: die meisten nun von den zerstreuten Anachoreten und *Βοσκοί* blieben, da sie es erfuhren, bei ihm [1].

Und zu unserer Überraschung entdecken wir nun endlich, daß sich diese Form des Anachoretenwesens noch viel weiter zurückverfolgen läßt. In dem Stück, das Irenaeus in seinem Werk gegen die Ketzer zum guten Teil dem Lehrvortrag eines Presbyters entlehnt hat, bespricht dieser die alttestamentliche Erzählung, daß die Kinder Israels goldene und silberne Gefäße der Ägypter beim Auszug mitnahmen, und ist der Meinung, daß nur diejenigen Christen hier Israel einen Vorwurf machen dürften, die sich wirklich von allen weltlichen Bedürfnissen gelöst hätten: „Etenim si is qui tibi haec (die Vorwürfe gegen Israel und das A. T.) imputat et gloriatur in sua scientia, separatus est a gentilium coetu et nihil est alienorum apud eum, sed est simpliciter nudus et nudis pedibus et sine domo in montibus conversatur, quemadmodum aliquod ex his animalibus, quae herbis vescuntur; veniam merebitur, ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis (adv. haer. IV, 30, 3 M.). Man wird kaum annehmen dürfen, daß Irenaeus oder seine Vorgänger hier nur einen möglichen Fall setzen. Die lebendige Schilderung, die in jedem Wort auf die uns bekannt gewordenen Erscheinungen zutrifft, läßt kaum einen Zweifel übrig, daß hier die Wirklichkeit geschildert ist. Und da es ferner höchst unwahrscheinlich ist, daß die hier geschilderte Erscheinung abendländisch sein könnte, wir vielmehr auch nach allen Parallelen an den Orient denken müssen, so ist zugleich sicher, daß in diesen Ausführungen nicht Irenaeus, sondern seine Quelle, der Presbyter, redet, und so hätten wir die wunderliche Erscheinung der *Βοσκοί* innerhalb des Christentums bis

1) Vgl. auch die Lobrede Theodors auf Theodosios bei Usener 41 15: *ὅσοι γὰρ ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις τὴν κατὰ Χριστὸν μὴ κατὰ Χριστὸν ἀγωνισάμενοι πολιτείαν καὶ θερμότητι ἀπαιδεύτῳ μετελθόντες τὴν ἄσκησιν τῷ τῆς ἐπάρσεως ξίφει περιεπάρησαν … — τούτους ὡς ἀγαθὸς πατὴρ ἀσμένως ὑπεδέχετο … τούτοις οὖν ἡσυχίας κατέστησε τόπον.* — Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf eine weitere Nachwirkung dieses Komplexes von Erscheinungen in einem ziemlich entlegenen Milieu. Priscillian wurde nach Sulpicius Severus Chron. II 50 vorgeworfen: se nudum orare solitum. Vgl. Koch, Ztschr. f. neutest. Wissensch. XII, 1911, S. 64 1.



tief in das zweite nachchristliche Jahrhundert zurückverfolgt. Ja wir können jetzt noch einen Schritt weiter tun. Uns ist aus dem Ägypterevangelium das interessante Fragment erhalten, in welchem der Herr die Frage der Salome nach dem Ende mit dem Rätselwort beantwortet: *ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ* [1]. Noch deutlicher ist ein zweites Logion [2], das vielleicht aus demselben Evangelium stammt: „Es sprachen zu ihm seine Jünger: Wann wirst du dich uns offenbaren und wann werden wir dich sehen?" Er spricht: „Wann ihr euch entkleiden werdet und euch nicht schämt." Aus den Stromata des Clemens von Alexandrien [3] kann man ersehen, welchen Einfluß das Ägypterevangelium in (gnostisch-)asketischen Kreisen gehabt hat. Wir werden wohl kaum irregehen, wenn wir annehmen, daß derartige Herrenworte das Einströmen wilder orientalischer Askese in die christliche Religion wesentlich gefördert haben, ja daß sie ihrerseits aus einem solchen Milieu heraus erst recht verständlich werden.

Die karthagische Inschrift CIL VIII 25045 — ein kirchenrechtliches Denkmal des Montanismus?

Von H. v. Soden, Breslau

Unter diesem Titel hat E. Seckel in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie (1921, S. 989—1017) einen höchst wertvollen Fund veröffentlicht. Es gelang seinem Scharfsinn, das Bruchstück einer Inschrift zu ergänzen, das 1900 in Karthago gefunden wurde. Es ist die mittlere von drei aneinandergefügten Tafeln, über die die Schrift horizontal hinweglief, so daß von 12 Zeilen je ein Drittel enthalten ist. Der Herausgeber hat mittels der sicher zu ergänzenden Wortbruchstücke einerseits und mit Hilfe der, wenn man so sagen darf, Sinnbruchstücke in den erhaltenen Zeilen andererseits in glänzender Feinarbeit den ganzen Text wiederhergestellt. Sein Inhalt ist dadurch mit völliger Sicherheit zurückgewonnen, wenn auch

1) Clemens Strom. III 9, 66; 13, 92.

2) Oxyrhinchus Papyrus Nr. 655; Preuschens Antilegomena ² 26.

3) Vgl. III 9, 63—66; III 6, 45; III 13, 92.

für den Wortlaut nicht in jeder Einzelheit Gewähr geleistet werden kann. Die Inschrift ist mit den Ergänzungen nach der von Seckel seiner Vorlesung beigegebenen Tafel auf der Nebenseite abgedruckt.

Als Inhalt erweist sich ein kirchenrechtliches Dekret, welches an den Ausschluß von zum zweitenmal Verheirateten aus der Kirche erinnert und den Gläubigen jeden Verkehr mit solchen so streng untersagt, daß ihnen sogar geboten wird, den Markt in den Kaufstunden zu meiden, um den Verpönten nicht zufällig zu begegnen; auch Gebete und Opfer für verstorbene Bigami sind unbedingt verboten. Als Zweitehe im Sinn des Dekrets gilt aber nur eine im gläubigen Stand geschlossene (*primae post fidem nuptiae*), so daß Ehen die vor dem Übertritt zum Christentum (oder zum Montanismus?) gelöst waren, ungerechnet bleiben. Es folgen Strafbestimmungen für die Übertreter und ein auf den himmlischen Lohn hinweisender Appell zur Einhaltung der Vorschrift sowie eine Bestimmung über die für Eheschließungen erlaubten Wochentage.

Der Inhalt des Dekrets sowie der in seinem Eingang bei der Erinnerung an die Grundnorm vorkommende Titel *patriarcha* machen seine Herkunft aus der montanistischen Gemeinde Karthagos und wohl aus dem ausgehenden 3. Jahrhundert wahrscheinlich. Alles, was an Belegen und Vergleichen zur Rekonstruktion, Interpretation und Datierung der Inschrift beitragen kann, ist von Seckel in stoffreichen Anmerkungen gesammelt. Nicht ganz begründet erscheint mir nur seine Deutung des in dieser Inschrift zum erstenmal bezeugten, von ihr freilich als bekannt eingeführten Terminus *protogamia*. Seckel meint, er bezeichne die Erstehe in dem oben angegebenen eingeschränkten, speziell kirchenrechtlichen Sinn des Wortes, sei also materiell gleichbedeutend mit *primae post fidem nuptiae* (S. 992f. 1006f). Das scheint mir gegen die Analogie ähnlicher Bildungen — *πρωτογαμος* und *πρωτογυναικες* — und durch das *adacque* ausgeschlossen zu sein, das stets addierend gebraucht wird; zu übersetzen ist m. E.: die (eigentlichen) Erstehen und ebenso die ersten Ehen im Glaubensstand.

Die Kirchengeschichte verdankt dem Verfasser, der mit seiner Ergänzung erst der eigentliche Entdecker der Inschrift geworden ist (ältere Besprechungen derselben blieben ergebnislos), nicht nur den im Inhalt des Dekrets gewonnenen Stoff, sondern auch den hier zum erstenmal gebotenen Nachweis, daß kirchliche Kanones inschriftlich publiziert wurden, was nach außerchristlichen profanen und sakralen Analogien ja nicht befremden kann. Möchte die schöne Untersuchung Seckels, als methodisches Beispiel ein klassisches Vorbild, dazu helfen, daß die Inschriften von der kirchengeschichtlichen Forschung besser ausgenutzt werden.

Nachtrag. Während vorstehender Bericht unter der Presse war, brachte die Th.L.Z. 1922, S. 311 eine Mitteilung von Paul Maas-Berlin zu Seckels Abhandlung. Sie weist darauf hin, daß *protogamia* im Talmud als Bezeichnung für die Vorfeier der Hochzeit vorkomme, daß die *feria quarta* ebenda als kanonischer Hochzeitstag für Jungfrauen vorgeschrieben sei, und daß Patriarchen im Judentum der Diaspora begegnen. „Andererseits sehe ich (M.) nichts, wodurch

Die karthagische Inschrift CIL VIII 25045 mit den Ergänzungen

von E. Seckel

iscopi Africae fidelibus Sanct | ISSIMORVM PATRIARCHARVM ET VNIVI*R* | sorum episcoporum decreta bigamos expellu
ecclesia ut ipsa maneat in prototy | PA SANCTITATE VNDE CVM DIV DISCEPTARE | mus utrum fidelibus cum bigamis exclus
mmunicare. liceat tandem approbav | IMVS DISPOSITIONEM SANCTAE MEMORIA*E* | ...... qua cavetur ut non audeant fidel
gamum exclusum vel hospitio recip | eRE VEL PASCERE NEQVE PVBLICE NEQVE APVT SVO | s addidimusque ut fideles ne cum bigam
lloquio misceantur forum tempore nun | DINARVM NON ACCEDANT SET QVONIAM Ali | quibus perverse placuit ut pro bigam
functis oretur et offeratur nos eos | cu*M* HONORIFICENTIA COMMEMORARE ET P*R*o | eorum dormitione in ecclesia orare et annu
ebus oblationes facere nulli permi | SIMVS SED QVIA RES TAM GRAVISSIMA APIRti | orem desiderat definitionem inlicitam omne
claravimus coniunctionem praeter eam qu | AE APPELLATVR PROTOGAMIA ADEQVE PRIMAs | post fidem nuptias Excludetur autem q
mque contra quamcumque hanc constitut | IONEM VENIRE AVSVS FVERIT QVI VINDICA*V* | erint in transgressores (tale praemium accipie
liter vero punientur) quicumque eos quo | CVMQVE MODO IVBANDOS ESSE PVTABERINT *C*on | servate protogamiam sequentes paracletu
atenus sicut mercedem centuplam ius | *T*IS PROMISIT IPSE VOS EIDEM MERCEDI PARTI | cipetis Ceterum constituimus ut prima
ptiae quae neque sexta feria fiunt ne | *Q*VE DIE NVPTIARVM QVARTA FERIA FIAN*T* |

sich die Beziehung der Inschrift auf jüdische Verhältnisse ausschließen ließe." — Indessen ist *protogamia* im Zusammenhang der Inschrift notwendig auf eine Eheschließung, nicht auf eine Hochzeitsvorfeier zu deuten, und sodann fehlt, um das Dekret auf jüdische Verhältnisse zu beziehen, die Hauptsache, nämlich der Nachweis, daß im Judentum bezw. in jüdischen Sekten eine zweite Ehe im christlich-montanistischen Sinn verboten war; in dieser Richtung die Inschrift zu ergänzen, ist aber durch die erhaltenen Worte *protogamia adaeque prima* wohl unausweichlich geboten. Was sonst von M. an jüdischen Parallelen angeführt ist, kann Seckels Interpretation um so weniger erschüttern, als die christliche Sitte wie überhaupt, so besonders in den archaisierenden Kreisen des Montanismus die jüdische fortpflanzte.

Die Synode von Elvira als Zeuge für den römischen Primat

Von Adolf Jülicher, Marburg

Im vorjährigen Aprilheft des Journal of Theological Studies vol. 23, S. 263—270, hat Pierre Batiffol eine fesselnde Studie veröffentlicht, deren Ergebnis Anspruch auf die Teilnahme aller Kirchenhistoriker hat. Da ich ihm nicht beizustimmen vermag, halte ich es für Pflicht, gerade weil ich das Verführerische der Beweisführung Batiffols erkenne, meine Einwendungen zu erheben. Es handelt sich um den canon 58 der Synode von Elvira, die ja entweder kurz vor der diokletianischen Verfolgung, d. h. um 300, oder kurz vor der Synode von Arles, also um 313 getagt haben muß. Der Text, der nicht schon vor der Auslegung interpungiert werden darf, lautet:

> Placuit ubique et maxime in eo loco in quo prima cathedra constituta est episcopatus ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt an omnia recte habeant suo testimonio comprobata.

Offenbar hegen die Synodalen, wie in c. 25 gegen die litterae confessoriae, so auch gegen die l. communicatoriae, d. h. Briefe, die durchreisende Christen zu ihrer Empfehlung vorzeigten, Mißtrauen; durch eine Art von Verhör soll aus den Überbringern herausgebracht werden, ob alles in der „Urkunde" der Wahrheit entspricht. Die bescheidene Forderung der interrogatio, wo zuletzt doch alles von Treue und Glauben abhängt, paßt zu der frühen Stufe des kirchlichen Verkehrswesens, die wir in der Zeit des

Illiberense erwarten. Aber was ist mit der Ortsbestimmung, die an der Spitze des Kanons steht, gemeint? Sie wurde bisher zu interrogentur bezogen, und nur darüber stritt man, was als locus der prima cathedra episcopatus zu betrachten sei. Batiffol widerlegt nicht nur die wunderliche Deutung Mendozas, der an den rechtmäßigen, ursprünglichen Sitz eines in der Verfolgungszeit vielleicht von einer Stadt in die andere geflüchteten Bischofs denkt, sondern auch die beiden Deutungen auf den primas der Provinz, sei es nach afrikanischem Muster, auf den amtsältesten, dem erweislich seit dem 4. Jahrh. in Numidien und Byzacene die prima sedes zugesprochen worden ist, oder sei es auf den Bischof der Provinzialhauptstadt, den man anderswo den Metropoliten nannte. Schlechthin unmöglich kann ich trotz aller Bedenken, die Batiffol zutreffend formuliert, beide Erklärungen nicht finden; befriedigender fand ich die von Duchesne wennschon zögernd vertretene: der bischöfliche Sitz im Gegensatz zu den ohne bischöfliche Spitze gelassenen Dorf- oder Stadtgemeinden.

Batiffol verwirft die letztere Deutung mit gleicher Entschiedenheit und ersetzt sie durch eine angeblich einwandfreie: ubique usw. gehöre zu placuit, etwa wie in c. 53 placuit cunctis; der Zusatz stelle fest, daß in diesem Kanon nicht ein neuer Beschluß der Spanier proklamiert, sondern nur ihre Zustimmung ausgesprochen werde zu einem bereits allerwärts (in der katholischen Christenheit) und insbesondere in Rom eingeführten Verfahren. Ausschließlich auf Rom treffe, wenn man den Sprachgebrauch Cyprians und des Optatus heranziehe, ohne Beschwer die Charakterisierung zu: ‚locus, in quo prima cathedra constituta est episcopatus‘. Das prima könne zeitlich genommen werden; indem Petrus dort zum Bischof bestellt wurde, hatte Gott das Episkopat eingerichtet; eine „amtliche Anciennität“ war dann auch gegeben. Auf Grund dieser seiner Auslegung des c. 58 stellt nun Batiffol für den Anfang des 4. Jahrh. ein commercium formatarum fest; der Austausch von litterae communicatoriae zwischen den Kirchen der katholischen Welt war Gegenstand einer Vereinbarung zwischen allen diesen Kirchen und vorzüglich (maxime) der römischen Kirche gewesen. „Rome était vraiment le point de convergence de ces lettres de communion: c'est en communiquant avec Rome que les Eglises dispersées dans l'univers communiquaient entre elles.“

Mit diesem einzigen Schlußsatz verrät der gelehrte Franzose etwas von Tendenz; vorher hat er mit Argumenten gearbeitet, die jeder von uns anerkennt. Ich bestreite darum auch nicht, daß die Phrase in eo loco usw. des c. 58, wenn wir sie in einem Brief Cyprians oder bei einem Antidonatisten läsen, die Deutung Batiffols rechtfertigen könnte. Daß sie die durch den Wortlaut des Textes nächstgelegte ist, kann ich nicht zugeben. Episcopatus wird ein genetivus appositionis bzw. explicativus sein, wie in finis mortis (suae) c. 37. 47. 64 oder in prima fides credulitatis c. 42, vgl. auch honor clericatus c. 33. Die prima cathedra wird nachträglich noch mit ihrem Sondernamen, die bischöfliche cathedra benannt. Prima cathedra ist ein Name für das Bischofsamt, das prima dann selbstverständlich Rangbezeichnung. Gams macht es mit der Behauptung: „Auch die Presbyter hatten ihre cathedrae" für Batiffol leicht, feierlich zu versichern, im christlichen Altertum würde es niemandem in den Sinn gekommen sein, von cathedrae der Priester zu reden; die cathedra sei das ausschließliche Insigne des Bischofs, das Symbol seiner Autorität, das Symbol der Einheit der Kirche. Indessen weiß Batiffol selber, daß Kaiser Konstantin im Jahre 314 von Presbytern als von *τινὲς τῶν ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου* sprach; schwerlich ist das Wort cathedra von jeher so ängstlich wie heute den Bischöfen vorbehalten gewesen. Aber wir brauchen solche Beschwichtigungsmittel gar nicht. Selbst jene Sätze Batiffols eingeräumt, hat er zu viel behauptet. Prima cathedra kann die Synode vom Bischofsamt im Blick auf Presbyter oder Diakone (Elvira c. 77: siquis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit) sehr wohl sagen, ohne deshalb secundae oder tertiae cathedrae im Munde zu führen; gibt es den primipilus nicht auch ohne secundipilus und primigenius ohne secundigenius? Der prima cathedra der Metropoliten hat man doch auch keine secunda cathedra eines anderen Bischofs zur Seite gerückt; ganz genau so hat man das bei den Presbytern unterlassen. Prima cathedra ist eben ein Begriff gewesen (wie *πρωτοκαθεδρία*), vergleichbar dem deutschen Vorsitz, Oberhand, Erstgeburt, etwa gleich: Sitz an der Spitze. Daß „constituta est" des c. 58 von Elvira nicht allzu amtlich gefaßt wird, verdankt man Parallelen wie in c. 37 si in fine mortis fuerint constituti; es bedeutet nichts weiter als „sich befinden". Wer nicht von den Afrikanern her an unseren

Text herankommt, wird ihn ohne Anstoß auslegen dürfen — und müssen: ein Ort, wo sich die (bzw. eine) prima cathedra, d. h. ein Bistum, befindet. Und hinter ubique wird man solche Bestimmung recht erwünscht finden, weil in kirchlichen Angelegenheiten schlecht „allerwärts" Entscheidungen getroffen werden konnten, nachdem man einmal alles an die bischöfliche Autorität gebunden hatte, vollends wo es sich um Prüfung von Dokumenten handelte, zu deren Ausstellung in der Regel schon damals nur Bischöfe befugt erscheinen.

Nun hat Batiffol wie Lauchert den Text des canons 58 so abgedruckt, daß er zwischen placuit und ubique kein Trennungszeichen setzt, wohl aber ein Komma vor ut. Die dadurch empfohlene Hinzuziehung des ubique usw. zu placuit dürfte trotzdem eine Vergewaltigung des Kanons sein. Fast alle 81 Kanones von Elvira haben dies placuit — dreimal placet statt des Perfekts — sozusagen als Bezeichnung des Kirchengesetzes, übrigens an allen irgendmöglichen Stellen der Satzung; c. 27. 16 ist es das letzte Wort, häufig das erste. Nur c. 53 schreibt cunctis hinzu, gewiß nicht weil dieser einzige Kanon mit Stimmeneinheit angenommen wäre, sondern zufällig, aus einem rhythmischen Motiv, vor den drei Wörtchen ut ab eo. Jedesmal bedeutet placuit, gleich placuit cunctis: fortan gilt in unserer Kirche die folgende Regel. Sicherlich sind die Beschlüsse von Elvira zum guten Teile Aneignung christlicher Sitten und kirchlichen Rechts aus anderen Teilen des katholischen Westens, schwerlich ohne daß man sich solchen Zusammenhangs bewußt war: wie absonderlich, daß gerade bloß in c. 58 die Synode, statt selber zu verfügen, sich begnügt hätte mitzuteilen, was anderswo längst gelte, und daß sie nicht einmal deutlich sagt, daß das ubique, von dem Spanien bisher eine Ausnahme gebildet hätte, nunmehr auch die spanische Kirche umschließen solle. Aber weiter: entsprechen ubique und in eo loco denn einem Dativ wie cunctis in c. 53? Würde man bei dem entsprechenden griechischen ἔδοξεν ein gleichartiges πανταχοῦ καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ ertragen? Paßt das et maxime in eine zweigliedrige Ortsbestimmung, wo es genau ja einen höheren Grad des placuit zu markieren hätte, also etwa stärkeren Erfüllungswillen? Heißt placuit sonst in Elvira immer: wir beschließen, in c. 58 allein: Man hat beschlossen? Das einzig Natürliche ist, jene Ortsbestimmungsbestimmungen des c. 58 zu

interrogentur zu ziehen; solche Parataxen sind in unsern canones etwas ganz Gewöhnliches, vgl. z. B. c. 25: omnis qui attulerit ... ei dandae sunt litterae. Das ut stört nicht etwa, weil es dem Verfasser wohl erst nachträglich in die Feder floß, nachdem er anfangs hinter placuit wie gewöhnlich einen Infinitivsatz hatte folgen lassen wollen. Nach meinem Gefühl ruft das interrogentur sogar deutlich nach einer Näherbestimmung; das ubique enthält für verlassene Bergdörfer mit einigen Christenfamilien eine erstaunliche Zumutung; offenbar sieht man als Regel, als das im allgemeinen und grundsätzlich Erwünschte, das an — und so wird et maxime, als Forderung, der gegebene Ausdruck! —, daß der Bischof solche Prüfung vornehme. Aber weil in einigen Gegenden Bistümer selten waren und der Fall nicht ausgeschlossen war, daß eine Christengemeinde, in deren Mitte Kritik sich geregt hatte oder in höherem Interesse hätte regen sollen, schlechterdings außerstande war, erst einen bischöflichen Bescheid abzuwarten, erklärt man die Pflicht, sich vor Annahme von Empfehlungsbriefen von auswärts durch unzweideutige Fragen an das Gewissen der fremden Überbringer einige Sicherheit zu verschaffen, für allgemeine Christenpflicht.

Bei dieser Auffassung scheint mir kein Anstoß zurückzubleiben; bei der von Batiffol darf man sich doch auch wohl über die verschränkte Umschreibung wundern, mit der der Name Rom vermieden wird. Haben alle Empfänger der 81 canones in Spanien wissen müssen, damals wissen können, welcher „Ort" in c. 58 gemeint sei? War es in ihrem Interesse zweckvoll, statt wie sonst einfach vorzuschreiben, was sie im gegebenen Fall zu tun hätten, ein halbdunkles Referat zu geben über anderweite kirchenregimentliche Einrichtungen — als ob in diesem Fall das sonstige placuit nicht auch genügte?

Merkwürdig, wenn den Spaniern die beherrschende Autorität Roms zum ersten Male in so zweideutiger und doch auch wieder schon alles als bekannt voraussetzender Form von ihrer Synode demonstriert worden wäre — bei einem Gegenstand, der, so weit hinter c. 25 behandelt, wie eine nachträglich noch einem Teilnehmer eingefallene Anmerkung zu der Frage der Empfehlungsschreiben aussieht, einem Gegenstand von verhältnismäßig geringem Gewicht, und zwar einem, bei dem gerade Rom gar keine Hilfe anzubieten

weiß, sondern nur der Takt und das Gewissen der Gemeinden draußen auf den Plan gerufen werden? Ich bekenne, in den canones von Elvira keine Spur von Rom auftauchen zu sehen; die entente concertée Batiffols dürfte in den c. 58 von außen hineingetragen sein.

Aus Zwinglis Bibliothek

Randglossen Zwinglis zu seinen Büchern [1]

Von Walther Köhler

4. Augustin.

Der Herausgeber Johannes Froben hat Zwingli persönlich ein Exemplar der bei ihm in Basel seit 1506 erscheinenden Ausgabe geschenkt; der erste Band trägt die eigenhändige Widmung „pro Huldericho Zuinglio“. Zwingli hat die Ausgabe (jetzt Zentralbibliothek Zürich, Signatur Dr M 417) viel und, wie die wechselnde Tinte beweist, zu verschiedenen Zeiten benutzt. Im ersten Bande finden sich Randglossen zu: Expositio epistolae ad Galatas; im zweiten Bande zu: De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Contra Faustum, Contra Felicem Manicheum, De catechizandis rudibus; im dritten Bande zu: De baptismo contra Donatistas, Ad inquisitiones Januarii, De bono coniugali, De Genesi ad litteram; im vierten Bande zu: Contra literas Petiliani, De unico baptismo contra Petilianum, De fide et operibus; im sechsten Bande zu: Contra adversarium legis et prophetarum, Contra mendacium, Contra duas epistolas Pelagianorum. Die reichsten Glossen bietet der 7. Band mit den Traktaten zum Johannesevangelium; sind sie unten alle verzeichnet, so habe ich hier die Unterstreichungen wegen ihrer Menge nicht angegeben. Die Handschrift bietet hier besondere Schwierigkeit; auf den ersten Blick glaubt man drei ganz verschiedene Hände am Werke zu sehen; geht man jedoch in eingehenderer Prüfung von den sicher echten Zwingliglossen zu den andern, so bemerkt man sofort die Ähnlichkeit und versteht die Schriftentwicklung. So bin ich geneigt, einige Ausnahmen ab-

1) Fortsetzung zu NF III, 1921, S. 41—73, wo die Randglossen zu 1. Aristoteles, 2. Theodor von Gaza, 3. Athanasius behandelt waren.

gerechnet, die Glossen Zwingli zuzuschreiben, habe aber vorsichtshalber bei den Glossen, die mir die ältesten, weil von Zwinglis späterer Handschrift am stärksten abweichenden zu sein scheinen, ein (1) in Klammern beigefügt; sie sind sachlich die wertvollsten, passen übrigens in dem wiederholt zitierten Seneka oder auch in dem „Wilhelm Tell" (vgl. dazu Krit. Zwingli-Ausgabe IV 48) gut zu Zwingli. Weiter finden sich in Bd. 7 Randglossen zu: In epistolam Joannis, zur Expositio in apocalypsim.

Wenn der fünfte Band keine Randglossen enthält, so wird das daher rühren, daß Zwingli die hier abgedruckte Schrift De civitate Dei in der Sonderausgabe von Adam Petri in Basel 1515 besaß (Zentralbibliothek Zürich, Sign. III L 110, mit Eigentumsvermerk Zwinglis); beigebunden ist ihr die gleichzeitig ebenda erschienene Ausgabe von De trinitate. Die zu dieser Schrift sich findenden, sachlich unbedeutenden Randglossen habe ich trotz persönlicher Bedenken gegen die Echtheit angegeben, da Usteri sie für echt hält. Da Zwingli gerade zu De civitate Dei sehr viele Textkorrekturen vornimmt, legt sich die Frage nahe, ob er vielleicht den Text der Petri-Ausgabe nach der Froben-Ausgabe korrigierte? Das dürfte zu verneinen sein; zwar stimmen einige seiner Korrekturen mit dem Texte Frobens, aber in mindestens ebenso vielen Fällen geht Froben mit Petri, und die größere „Restitution" (s. u. zu Migne PSL 41, 306 19) stammt nicht aus Froben. Ob Zwingli sie selbständig vornahm oder nach einer noch zu findenden Vorlage, bedarf weiterer Prüfung. Seine Korrekturen sind fast ausnahmslos richtig; zu PSL 41, 43 26 findet sich freilich eine Verschlimmbesserung.

Die Randglossen sind hier im einzelnen nicht zu würdigen. Abgesehen von den Textänderungen handelt es sich zumeist um Merkworte, die einzelne Begriffe ad notam nehmen und zur schnelleren Auffindung an den Rand setzen. Oder Zwingli dekliniert *τελετή τελετῆς* a. R., um teletas im Texte zu verstehen. Immerhin finden sich einige für seine Theologie wichtige Glossen. Z. B. der Protest gegen die Zölibatsforderung in De bono coniugali, oder die hübsche Bemerkung zu In Joh. Ev. tract. 14 (PSL 35, 1503 26): si tibi quid deest, roga Christum et de celo tibi veniet quo eges; die quaestio principalis totius libri findet er in De civitate Dei in der Frage (PSL 41, 236 49): utrum propter

felicitatem, quae post mortem futura est, uni deo an pluribus sacra facere oporteat. Sehr interessant ist, daß das Erbsündenproblem Zwingli zu De civitate Dei XIII cp. 3 ff. lebhaft beschäftigt hat. Aus den leider nicht ganz klaren Randbemerkungen spricht, sehe ich recht, ein deutlicher Widerspruch gegen die Erbsündenlehre. Köstlich ist die Glosse: „Ach Gott, dass Adam nit Biren ass!“ statt des todbringenden Apfels.

Zeitlich dürften die Randglossen zur Froben-Ausgabe, in denen auch der herabgezogene d-Balken sich findet, von 1506 an datieren bis etwa 1518/19, die zu De civitate etwa 1516—1519.

Bd. 1. Expositio epistolae ad Galatas (M = Migne PSL 35)

Ex libro retractationum Argumentum (am Schluß): Adhuc enim nondum intellexeram hęc verba et illis, q̊ sub gratia sunt non sub lege, propterea convenire; dazu a. R. **qui** (Zwingli?)

M 2107 $_{22}$ qui iam **commoniti** erant, dazu a. R. **commoti** potius (Zwingli?) — M 2115 $_{1}$ Peccatorum autem nomen unterstrichen — M 2116 $_{2}$ ff. Ut enim — gaudens bono a. R. durch Klammern umschlossen — M 2116 $_{6}$ ff. dazu a. R. Ei non potest lex imponi in quo Christus uiuit — M 2120 $_{1}$ ff. dazu a. R. Judeis scandalum gentibus stultitia est (Zwingli?) — M 2124 $_{55}$ Eos ergo **non** reprehendit, dazu a. R. nunc fortassis —

Bd. 2. a) De diversis quaestionibus ad Simplicianum (M = Migne PSL 40)

M 118 $_{51}$ ff. **quoniam non potest effectus misericordiae dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit** dazu a. R. eine hinweisende Hand und ab effectis misericordię dei — M 119 $_{10}$ **cuius autem miseretur sic eum vocat, quomodo scit ei congruere et vocantem non respuat** — M 119 $_{15}$ ff. Sicut exempli gratia, dazu a. R. Exempla unius et eiusdem vocationis diversorum eventuum

b) Contra Faustum (M = Migne PSL 42)

lib. 5 cp. 9 (M 225 $_{40}$) unter der Glosse zu Quam multi autem in nostra communione: Al. vestra die Worte: melius nostra.

c) Contra Felicem Manicheum (M = Migne PSL 42)

lib. 2 cp. 13 (M 544 $_{37}$) **pareat** dazu a. R. forte appareat, vel pateat

d) De catechizandis rudibus (M = Migne PSL 40)

cp. 18 (M 333 $_{11}$) **animas** dazu a. R. spiritus.

Außerdem fand sich auf der Titelrückseite ein Blatt eingeklebt mit folgenden Zeilen Zwinglis: Generosus quis? ad [virtu] tem [b]ene a

natura compositus. Hoc unum est intuendum, Alioqui si ad vetera te revocas, nemo non inde est ante quod nihil est [Alinea] A primo mundi ortu usque in hoc tempus produxit nos ex splendidis et sordidis alternata series. Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus [Alinea] Alibi, Qui imagines in atrio exponunt, et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum illigata flexuris in parte prima aedium collocant, noti magis quam nobiles sunt. (= Seneca, epist. mor. lib. V cp. 3).

Bd. 3. a) De baptismo contra Donatistas.
(M = Migne PSL 43, 107 ff.)

lib. 2 cp. 6 (M 131 1) quare vos separastis?, dazu a. R. Causa separationis Donatistarum — (M 132 23) non convicti, sed **convicti** traditores, dazu a. R. forte legend[um] Coniuncti. lib. 2 cp. 7 (M 133 15) Contaminabat Cyprianus dazu a. R. fort[e] Cyprianum.

b) Ad inquisitiones Januarii

lib. 2 cp. 15 Quadragesima sane ieiuniorum etc.: dazu a. R. o Augustine legibus vivendum non exemplis, praesertim talibus, quorum imitatio non in nostra potestate est. Ubi ergo praeceptum de quadragesimis?

c) De bono coniugali. (M = Migne PSL 40, 373 ff.)

cp. 9 (M 380 40 ff.) melius est non nubere, quia melius est ad ipsam humanam societatem hoc opere non egere dazu a. R. huic tua quędam ex tuis probas Augustine, tuum est hoc (quia melius est ad ipsam) etc. quod quam verum sit diligenter expende. — cp. 18 (M 388 26) quod Cato dicitur fecisse Romanus, ut traderet vivus uxorem etiam alterius domum filiis impleturam dazu a. R. Hortensij.

d) De Genesi ad litteram (M = Migne PSL 34, 219 ff.)

lib. 4 cp. 1 (M 295 27) Et consummata sunt coelum et terra dazu a. R. creato mundo — lib. 10 cp. 14 (M 418 55 ff.) Sed antequam per aetatem possit secundum spiritum vivere, necessarium habet mediatoris sacramentum dazu a. R. infantes esse baptizandos.

Bd. 4. a) Contra literas Petiliani (M = Migne PSL 43, 245 ff.)

lib. 2 cp. 33 (M 286 32) scilicet quod **nobis** facillimum est, dazu a. R. videtur leg[endum] vobis.

b) De unico baptismo contra Petilianum
(M = Migne PSL 43, 596 ff.)

cp. 7 (M 600 22) unde rebaptizari dico non oportere, quos constat esse a traditoribus tamen in Christi nomine baptizatos dazu a. R. Traditores, dahinter gestrichen. quos nos p...i...s, ... [2 Worte unleserlich] praedicamus.

c) De fide et operibus (M = Migne PSL 40, 198 ff.)

cp. 14 (M 212 10) bene vivere non **carerent** dazu a. R. leg[endum] fort[e] curarent — cp. 22 (M 223 25 ff.) diligamus invicem dazu a. R. vivae fidei fructus.

Bd. 6. a) Contra adversarium legis et prophetarum (M = Migne PSL 42, 603 ff.

lib. 2 cp. 2 (M 640 19) Nolo enim vos ignorare, fratres, **sacramentum** hoc dazu a. R. mysterium.

b) Contra mendacium (M = Migne PSL 40, 517 ff.)

cp. 11 (M 535 27 f.) **ad occultandam religionem religiosos debere mentiri in tantum ut non ... de ipsa quoque religione** mentíendum **sit, ne patescat alienis, ut videlicet negandus sit Christus, quo possit inter inimicos suos latere Christianus** dazu a. R. Priscillianistarum Dogma — cp. 12 (M 536 50) non tamquam ... bis non possent unterstrichen — (M 537 6) Omnibus bis mentiendo unterstrichen — (M 537 18) ideo putandus ... bis suscipere unterstrichen — (M 537 27) De propheticis ... bis mendacia unterstrichen — cp. 13 (M 538 10) Ipse **autem se finxit longius ire** — cp. 15 (M 539 53) Unde bis contrarium est unterstrichen — (M 540 15) **ex veritate esse omne** — (M 540 17) Omne bis iustum unterstrichen — M 540 20) mendacia bis possunt unterstrichen — (M 540 34) misericorditer bis ignovit unterstrichen.

c) Contra duas epistolas Pelagianorum (M = Migne 44, 549 ff.)

lib. 1 cp. 19 (M 567 42) tanquam bis bonae unterstrichen — lib. 2 cp. 6 (M 578 26) omnibus necessarium bis propositum unterstrichen — cp. 8 (M 584 7) quod invito bis boni unterstrichen — lib. 3 cp. 2 (M 589 8) Ecce unde bis dicentem unterstrichen — cp. 4 (M 591 46) spiritum bis fuisse unterstrichen — (M 593 35) Ex hoc genere bis in heremo unterstrichen — (M 593 40) Illi etiam bis et quid unterstrichen — (M 594 1) Ex ipso genere bis manserunt unterstrichen — (M 594 13) Et vetus igitur bis condidit, quia deo placuit unterstrichen — (M 594 52) Verum bis sub lege unterstrichen — (M 596 31) Quomodo vetus appellatur unterstrichen — (M 596 33) et novum dicitur quod ante tot unterstrichen — (M 596 35) intelligat bis institutiones unterstrichen — (M 597 5) Erat bis convinceret unterstrichen — (M 597 7) Revelatio bis facta est unterstrichen — (M 597 12) quia priore bis coelestia unterstrichen — cp. 5 (M 598 7) eleemosynarum largissimus etc. dazu a. R. 1 Cor. 13.

Bd. 7. a) In Joannis evangelium tract. (M = Migne 35, 1379 ff.)

Tract. II cp. 1 (M 1389 45 ff.) Sic ad illam stabilitatem etc. dazu a. R. rot: in cruce Christi transimus mare — (M 1393 21) in mundo erat etc. dazu a. R. Quomodo est in mundo Christus — (M 1393 36) per ipsum enim etc. dazu a. R. alius mundus per ipsum factus —

(M 1393 41) nunc enim coeli etc. dazu a. R. alius mundus eum non cognovit — (M 1394 23) non sis deus etc. dazu a. R. deus non contentus est unicum habere heredem sicut homines.

Tract. III (M 1396 27 ff.) ut si semen etc. dazu a. R. simile de semine sparso in agrum — (M 1396 41 ff.) et si Christiani dazu a. R. Christiani — (M 1396 43 ff.) per stellam etc. dazu a. R. stella luxit magis Christus nobis — (M 1397 2) Ecce ad hoc venit etc. dazu a. R. Venit Christus ut non essemus sub lege sed sub gratia — (M 1397 9) qui autem sub lege est dazu a. R. grave onus lex. omnes premit qui sunt sub ea — (M 1397 17) sed sub lege dazu a. R. sub lege esse — (M 1397 23) Medicus quis? dazu a. R. Medicus Christus — (M 1397 42 f.) Nam crux etc. dazu a. R. Crux — (M 1397 52) in principio etc. dazu oben am R.: Repetit illud In principio erat verbum etc. — (M 1398 20 ff.) Si ergo etc. dazu a. R. lux hominum — M 1399 55) Accepimus enim dazu a. R. Gratiam accepimus pro gratia — (M 1400 11) Unde vocatur gratia? dazu a. R. Gracia vocatur quia gratis datur — (M 1400 23) Quid est gratia? dazu a. R. Gratia quid.

Tract. IV (M 1406 11 ff.) Itaque Prophetis etc. dazu a. R. sunt qui credunt testimonio Joh[annis] et cognoscunt Christum. Sunt qui non credunt, ne Christum cognoscant — (M 1406 20 ff.) Sed qui primo etc. dazu a. R. qui non vult habere Christum salvatorem habebit ipsum dominum iudicem qui revelabit occulta; non times iudicem dominum deum sed timebis iudicem hominem quum deus revelat tuam iniquitatem — (M 1406 35) Modo autem tacet dazu a. R. Tacet Christus modo et non tacet — (M 1406 37) quid sibi volunt dazu a. R. Manet sic iudex in privato — (M 1406 41) Veniet autem etc. dazu a. R. Christus iam non vindicat sed monet — (M 1406 50) Ipsa lucerna dazu a. R. rot: Johannes lucerna, darunter schwarz: in nocte sumus accendit lucernam ut videamus Christum — (M 1407 4) nisi moverentur dazu a. R. Magna res et inaudita erat baptisare — (M 1407 20) Christus ante Judaeos dazu a. R. Christus lapis praecisus de monte — (M 1408 13) Ipse est Elias dazu a. R. Ipse est Helias — (M 1408 29) in spiritu et virtute Eliae dazu a. R. in virtute Heliae — (M 1408 42 ff.) Quis autem intelliget etc. dazu a. R. humilitas Johannis — (M 1411 18) et baptizarentur homines in baptismate Johannis dazu a. R. baptismus Johannis — (M 1413 33) partem Donati dazu a. R. donatus confoditur.

Tract. V (M 1414 36) Veracem veritas misit dazu a. R. Quis misit Johannem — M 1414 52) Interroga Johannem dazu a. R. Interroga Johannem — (M 1415 37) Quare missus est Johannes dazu a. R. Quare missus est Johannes — (M 1415 43) si salus in Christo est dazu a. R. salus in Christo — (M 1415 46) Quare oportebat baptizari Christum? dazu a. R. Quare Christus baptizatus sit — (M 1415 51) Auctoritatem dare etc. dazu a. R. Ideo nunc portentur pueri ad baptismum sicut olim portabantur ad Christum — Zum Folgenden ist unten an den Schluß der Kolumne gesetzt: Christus accepit baptismum [darüber gestrichen:

servi], sui regni signum, ut eodem rex et servi essent signo signati, ut cognosceremus nos fratres eius. Christus accepit baptismum servi ut servus accipit baptismum domini — (M 1416 $_{39}$ ff.) Sed qui baptizati sunt etc. dazu a. R. baptisatus aqua non quiescit donec perveniat ad baptismum Christi — (M 1417 $_{4}$) dominus autem Jesus dazu a. R. Christus nemini dedit baptismum suum

Tract. VI (M 1425 $_{45}$) docet nos in patriam suspirare dazu a. R. Vox corvi — (M 1425 $_{55}$) qui prius in humilitate venit occultus dazu a. R. Vox columbę — Zum Ganzen unten am Schluß der Kolumne: Corvi / Columbę { qui sint — (M 1427 $_{36}$) Ecce columba etc. dazu a. R. Columba descendit super dominum — (M 1430 $_{11}$) Si superbia etc. dazu a. R. Superbia fecit diversitatem linguarum (1) — (M 1430 $_{45}$) Praeter ipsam columbam etc. dazu a. R. praeter columbam baptismus non est — (M 1430 $_{53}$) si columba est simplex etc. dazu a. R. Columba simplex innocens sine felle — (M 1432 $_{24}$ ff.) zum Ganzen oben an der Spitze der Kolumne: baptismum non habeas foris sed intus — (M 1433 $_{29}$) nonne multi ebriosi dazu a. R. multi muli habent baptismum — (M 1433 $_{34}$) Quid ergo etc. dazu a. R. Quid gaudes quia habes quod malus habet — (M 1434 $_{8}$) Simon ille etc. dazu a. R. non columba sed corvus erat Symon magus — (M 1434 $_{51}$) rebaptizatus etc. dazu oben am Rande der Kolumne: Corvo rebaptisato columba noluit rebaptisari — (M 1435 $_{3}$) Quia erant ligna etc. dazu a. R. Columba portavit ramum ad archam — (M 1435 $_{9}$) fructus iste olivae dazu a. R. fructus olivę — (M 1436 $_{29}$ f.) quia clamant adversus eos etc. dazu a. R. adversus tales clamant omnis scriptura et non evigilant — (M 1437 $_{7}$) Jure ergo humano dazu a. R. deus fecit omnia communia, sed ea distribuit generi humano per imperatores et reges huius seculi, dazu eine hinweisende Hand.

Tract. VII (M 1439 $_{49}$) Sic et Agnus dazu a. R. agnus dicitur Christus sine macula — (M 1440 $_{20}$) Qualis agnus dazu a. R. Qualis agnus — (M 1440 $_{49}$) Ne quaeratis etc. dazu a. R. Christum ibi queratis ubi vult praedicari — (M 1441 $_{28}$) Perdidit signum dazu a. R. signum Christi perditisti [!] signum dijaboli invenisti — (M 1441 $_{31}$) Non vult Christus dazu oben an der Spitze der Kolumne Christus non vult communionem solus vult possidere quod emit — (M 1441 $_{39}$) Cognoscamus dazu unten am Rande der Kolumne cognoscamus agnum — (M 1442 $_{46}$) volunt supplicare dazu a. R. supplicatum — (M 1442 $_{55}$) Et docuit etc. dazu a. R. Sic orandum est ad deum ut ipse docuit. Zum ff. oben an der Spitze der Kolumne Qui male narrat male impetrat — (M 1443 $_{24}$) Cum caput etc. dazu unten am Rande der Kolumne medicina cordi non capiti adhibeatur — (M 1444 $_{15}$) Ille singulariter unctus etc. dazu a. R. Christus singulariter unctus unde omnes Christiani ungantur — (M 1446 $_{39}$ ff.) Dolum etc. dazu a. R. Dolus quid.

Tract. VIII (M 1452 $_{9}$) Dominus invitatus etc. darüber am Rande der Kolumne rot Quare venit ad nuptias — (M 1452 $_{23}$) Quis offeret etc.

dazu a. R. rot quanta Christus obtulit sponse sue — (M 1452_{53}) corrumpantur etc. dazu a. R. rot dijabolus seducit mentes a castitate quae est in Christo — (M 1453_{13}) Quomodo possidet serpens? dazu a. R. rot serpens mendacium Christus veritas — (M 1455_{22}) Vides quia sub fato erat Christus dazu unten am Rande der Kolumne Chrestum sub fato dicunt fuisse — (M 1455_{35}) Dominus noster etc. dazu a. R. rot quare dixit Quid mihi et tibi mulier — (M 1456_{24}) sed ne putes dazu a. R. Non negat eam matrem — (M 1456_{39}) mathematicis respondeamus etc. dazu a. R. Respondetur Mathematecis — (M 1457_{11}) se homines hominibus vendunt, dazu a. R. rot homines se vanitatibus vendunt — (M 1457_{46}) Resurget dazu a. R. rot Resurget etiam in ceteris membris qui resurrexit in capite.

Tract. IX (M 1458_{21} ff.) oben über der Kolumne rot in his nuptijs sponsus est Christus; unten: Bonum vinum est Evangelium. Aqua est lex Mosaica — (M 1460_{39}) Unde iam inebriati dazu a. R. sic inebriamur Evangelio — (M 1462_{49}) Sed est et alius intellectus dazu a. R. alius intellectus — (M 1463_{30} f) Propterea relinquet dazu a. R. rot Etiam Christus reliquit patrem et matrem et adhesit sponse — (M 1463_{44}) Ergo prima hydria dazu a. R. prima hydria — (M 1463_{50}) iam licet nobis dazu a. R. Ubique Christus est querendus — (M 1464_{19}) et secundam hydriam dazu a. R. 2^a hydria — (M 1464_{23}) iam in tertia hydria dazu a. R. 3^a hydria — (M 1464_{41}) non habet vestem nuptialem dazu a. R. rot Qui suam gloriam quaerit non Christi, caret veste nuptiali — (M 1464_{51}) Capientes metretas dazu a. R. Alius sensus — (M 1465_{23}) David vidit lapidem dazu a. R. rot Lapis de monte praeciditur sine manibus.

Tract. X (M 1468_{8}) Sed illi discipuli magis erant fratres dazu a. R. fratres qui dicuntur — (M 1470_{6}) Qui ergo vendunt dazu a. R. Qui vendunt columbas — (M 1471_{44}) si emendare non potest etc. dazu a. R. Magistratus. Zum ff. oben über der Kolumne: Quemlibet Christianum comedat zelus dei — (M 1472_{10}) Fac quidquid potes darüber rot Magistratus — (M 1472_{39}) de templo corporis sui dazu oben über der Kolumne: Commemoratio dominicę passionis — (M 1473_{55}) Et quia Dominus etc. dazu a. R. dominus templum de Adam accepit — (M 1474_{10}) Benedicimus dominum dazu a. R. leticia spiritalis.

Tract. XI (M 1476_{28}) Si dixerimus catechumeno etc. dazu a. R. Interroga an credat in Christum — (M 1476_{53}) Quando autem manna dazu a. R. Manna quando populus ederit — (M 1477_{9}) Per baptismum suum dazu a. R. In baptismo occiditur hostis persequens peccatum.

Tract. XII (M 1491_{13}) Multi enim dilexerunt dazu oben über der Kolumne rot deus et homo faciant unam rem scilicet accusare peccatum — (M 1491_{26}) palpas dazu a. R. kunzlen streichlen glimpfen — (M 1492_{3}) quoniam minuta etc. dazu oben über der Kolumne rot parva peccata neglecta occidunt.

Tract. XIII (M 1494$_{44}$) Cibus quem manducas dazu a. R. Cibus a cibo discernitur — (M 1495$_{11}$) aperiantur oculi etc. dazu oben über der Kolumne: deus omnia est tibi — (M 1495$_{52}$) Quid vos extollitis etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Baptismus non contemnendus — (M 1498$_{18}$) Commendavit amico suo sponsam etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Simile de celante super sponsam amici — (M 1498$_{30}$) Si contempserunt etc. dazu oben über der Kolumne: Judei contemserunt in ligno pendentem Christiani contemnunt in celo sedentem; dazu eine hinweisende Hand — (M 1498$_{32}$) Noverit etc. dazu a. R. dolet Augustinus — (M 1499$_{10}$) sed omnes isti una virgo est dazu a. R. omnes Christiani una virgo est — (M 1499$_{16}$) Quae est virginitas mentis? dazu a. R. Virginitas mentis est fides spes et charitas — (M 1499$_{30}$) O tu virgo etc. dazu a. R. si servas virginitatem Christo quare curris ad alios — (M 1499$_{48}$) Erat tibi tunica dazu a. R. rot Tunica domini — (M 1500$_{38}$) omnia illa quae laudantur etc. dazu a. R. nihil prosunt omnes virtutes si unitas charitas defuerit — (M 1500$_{53}$) Sed o si stares etc. dazu oben über der Kolumne: si stas audis sponsum si cadis audis te — (M 1501$_{28}$) Teneamus ergo unitatem dazu unten a. R. der Kolumne: Unitatem teneant Christiani — (M 1501$_{57}$) amate pacem Christi dazu oben a. R. der Kolumne: ament Christiani pacem Christi.

Tract. XIV (M 1502$_{22}$) Quia homo Deus etc. dazu a. R. Christus homo in seculo deus ante omnia secula deus de patre, homo de virgine — (M 1502$_{45}$) Ergo Christus dat etc. dazu a. R. Christus dat, homo accipit — (M 1502$_{50}$) gaudio gaudet dazu a. R. Gaudendum non de se sed de sponso — (M 1502$_{54}$) Vis habere gaudium sempiternum? dazu a. R. Gaudium sempiternum — (M 1503$_{4}$) Quid est stare? dazu a. R. Quid est stare permanere in fide — (M 1503$_{16}$) Ambae enim generationes dazu a. R. Generationes Christi, divina et humana — (M 1503$_{26}$) quia non potest accipere dazu a. R. si tibi quid deest roga Christum et de celo tibi veniet quo eges — (M 1503$_{36}$) Gaudio gaudet dazu a. R. de quo gaudendum — (M 1506$_{10}$) quid est quod filius audiret a patre? dazu a. R. rot Quid audivit filius a patre — (M 1506$_{20}$) Nos loquimur etc. dazu a. R. eine hinweisende Hand — (M 1506$_{28}$) ibi necessariae linguae etc. desgl. — (M 1508$_{6}$) pax unitatis darüber Esa. lact. — (M 1508$_{17}$) Erat illis anima una dazu oben a. R. der Kolumne: Charitas de multis cordibus facit unum.

Tract. XV (M 1512$_{22}$) Non enim frustra fatigatur Jesus dazu a. R. Fatigatur Jesus — (M 1512$_{34}$) fortem dazu a. R. fortis (1) — (M 1512$_{40}$) Infirmum dazu a. R. infirmus (1) — (M 1513$_{5}$) Iter ipsius etc. dazu a. R. Iter est caro pro nobis assumpta — (M 1513$_{39}$) Quare ergo hora sexta? dazu a. R. hora sexta — (M 1513$_{48}$) Ad puteum dazu a. R. Ad puteum — (M 1513$_{53}$) ecclesiae darüber Ecclesia — (M 1514$_{43}$) Viva aqua dazu a. R. Viva aqua — (M 1515$_{36}$) Qui biberit dazu a. R. Qui biberit de hac aqua sitiet iterum — (M 1515$_{46}$) Pone ergo hydriam dazu a. R. hidria cupiditas Aqua voluptas — (M 1515$_{58}$) spi-

ritus sancti dazu a. R. Spiritus sanctus (1) — (M 1516$_{25}$) Cur iam non ipse etc. dazu a. R. Voca virum tuum Christus vir animae — (M 1516$_{49}$) bestialis est vita dazu a. R. bestialis vita — (M 1518$_{31}$) Error autem iste dazu a. R. Error erat vir illegitimus — (M 1518$_{58}$) Contentio dazu a. R. contentio de templis — (M 1519$_{42}$) foras etc. dazu a. R. foras eramus missi sumus intra — (M 1519$_{48}$) forte altis dazu a. R. in altis habitat et humilibus est propinquior deus — (M 1520$_{3}$) in templo etc. dazu a. R. In templo vis orare in te ora — (M 1521$_{47}$) Quo ergo erant messores mittendi? dazu a. R. Messores mittendi erant: Ubi prophetę seminaverunt. Zum ff. eine hinweisende Hand a. R. — (M 1521$_{54}$) Qui laboraverunt dazu a. R. Qui laboraverunt.

Tract. XVI (M 1524$_{37}$) prodigium dazu a. R. prodigium.

Tract. XVII (M 1528$_{43}$) turbabatur dazu a. R. turbatur — (M 1528$_{54}$) Descendere etc. dazu eine hinweisende Hand a. R. — (M 1531$_{7}$) in gemino praecepto dazu unten a. R. der Kolumne: Duo praecepta charitatis — (M 1531$_{46}$) Dei dilectio dazu a. R. Dilectio dei prior praecipiendo Dilectio proximi prior faciendo — (M 1532$_{5}$) deum dazu a. R. quia deus caritas est — (M 1532$_{19}$) per grabatum dazu a. R. grabatum exponitur — (M 1532$_{32}$) Quid ergo in grabato dazu a. R. Quare in grabato charitas intelligitur — (M 1535$_{38}$) non rapinam dazu a. R. Non rapinam arbitratus est.

Tract. XVIII (M 1536$_{21}$) loquitur dominus etc. dazu a. R. Sic cum impiis loquitur 6 Cap. Lucę 20 — (M 1536$_{28}$) neque enim natae sunt haereses dazu a. R. origo heresum — (M 1538$_{32}$) Duos quasi fabros dazu a. R. per simile exponit de Fabro et discipulo — (M 1541$_{4}$) manus servit etc. dazu a. R. ex[emplum] — (M 1542$_{28}$) Ergo et audit filius dazu a. R. audit et videt filius et filius ipsa visio est.

Tract. XIX (M 1546$_{8}$) Quid est ergo honorificare patrem etc. dazu a. R. Trip. lib. 9 c. 25 Amphilochius ad Theodosium — (M 1547$_{10}$) fit proinde etc. dazu a. R. Quedam resurrectio — (M 1547$_{14}$) Est ergo etc. dazu a. R. plato — (M 1548$_{1}$) Sed et unus etc. a. R. heb. 3 Coll. 3 — (M 1548$_{21}$) nisi obaudient dazu a. R. obaudient — (M 1548$_{25}$) nihil est aliud etc. dazu a. R. audire est obedire — (M 1549$_{48}$) Est ergo aliquid etc. dazu oben a. R. der Kolumne: anima vitam habet etiam si iusticiam non habet — (M 1550$_{7\,ff.}$) Aliud est enim in anima etc. dazu unten a. R. der Kolumne: aliud in anima quo ipsa vivificatur et aliud quo corpus vivificat Anima vivificat et vivificatur Mortua vivificat sed non vivificatur — (M 1550$_{28}$) Accedite, ut resurgatis dazu oben a. R. der Kolumne: de resurrectione mentis — (M 1551$_{17}$) Mortua eras etc. dazu a. R. Anima mortua surge recipe vitam a filio — (M 1551$_{21}$) et agitur dazu a. R. agitur prima resurrectio — (M 1551$_{35}$) Dic aliquid domine etiam de resurrectione carnis dazu a. R. de resurrectione carnis — (M 1551$_{46}$) Omnes enim sectę dazu a. R. Sectę — (M 1552$_{18}$) nondum loquor etc. dazu a. R. Non loquor de resurrectione

corporum sed mentium — (M 1552$_{27}$) Haec vita etc. dazu a. R. Vita patris et filij ad animam pertinet — (M 1552$_{37}$) audiat etc. dazu a. R. audiat mens id est obediat — (M 1552$_{47}$) Cui enim dedit etc. dazu a. R. Jam incipit de alia resurrectione scilicet corporum — (M 1552$_{58}$) Animas ergo suscitat Deus dazu oben a. R. der Kolumne: filius dei suscitat mentes filius hominis suscitat corpora — (M 1554$_{53}$) Sed omnes qui audient etc. dazu a. R. quia adiendo credunt et credendo obediunt et sic ex fide benefaciunt — (M 1554$_{56}$) Hic enim iudicium pro poena posuit dazu a. R. iudicium pro pena hic posuit — (M 1555$_{10}$) et transiet forma servi dazu a. R. Tunc finito iudicio transiet forma servi — (M 1555$_{30}$) ostendam dazu a. R. ostendam ei meipsum — (M 1555$_{44}$) Faciunt enim homines etc. dazu a. R. et tunc non iuste iudicant homines.

Tract. XXII (M 1575$_{13}$) In hac vita dazu a. R. in hac vita transimus a morte ad vitam — (M 1575$_{18}$) stat enim corpore dazu a. R. Sta corpore et transi mente — (M 1575$_{49}$) in iudicium non venies? dazu a. R. in iudicium non venis — (M 1576$_{44}$) Ergo secundum hoc iudicium etc. dazu unten a. R. der Kolumne: iudicium { discretionis / damnationis } In iudicium non venit id est in damnationem non venit — (M 1577$_{27}$) Modo interim etc. dazu oben a. R. der Kolumne: fides est vita Transitum fac a morte ad vitam — (M 1577$_{55}$) Qui enim credunt etc. dazu a. R. Qui credunt vivi sunt qui non credunt mortui sunt — (M 1578$_{36}$) ego sum veritas dazu a. R. veritas vita Christus — (M 1579$_{7}$) Ubi habet? etc. dazu a. R. Christus habet vitam in semetipso. Nos vitam habeamus in Christo.

Tract. XXIII (M 1583$_{22}$) Omnes enim homines lucernae etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Omnes prophetę erant lucernę quia accendi et extingui poterant — (M 1583$_{38}$) Solus enim ille etc. dazu oben a. R. der Kolumne: solus Christus non est lucerna quia nec accendi nec extingui potest. Apostoli sunt lucernę — (M 1584$_{11}$) Ergo et Moyses etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Testimonium Christi maximum — (M 1585$_{12}$) Haec est religio christiana dazu a. R. Religio christiana — (M 1585$_{13}$) quia non facit etc. dazu unten a. R. der Kolumne: anima fit beata participatione dei non angeli aut animę sanctae — (M 1585$_{18}$) Non enim beatus efficeris dazu oben a. R. der Kolumne: Non efficimur beati ex angelo, sed unde angeli inde et nos beati; a. R. des Textes: unde beata fit anima, unde angeli beati sunt — (M 1586$_{12}$) quare venerit Christus dazu oben a. R. der Kolumne: Quare venerit Christus.

Tract. XXIV (M 1593$_{21}$) Hoc ergo etc. dazu oben a. R. der Kolumne: Proiice exigua que habes in manus Christi et erunt multa. Jacta cogitatum tuum in dominum et ipse te enutriet.

Tract. XXV (M 1598$_{36}$) quia facta Christi etc. dazu a. R. facta Christi sunt quaedam locutiones — (M 1601$_{36}$) Non enim filius ho-

minis etc. dazu a. R. filius hominis propter nos — (M 1601$_{40}$) Signarę quid est dazu a. R. Signare quid est — (M 1602$_{7}$) crede et manducasti dazu a. R. Crede et manducasti — (M 1603$_{1}$) Ergo et illud manna dazu unten a. R. der Kolumne: Man figura Christi panis vitę aet[ernae] est fides in Christum (1) — (M 1604$_{35}$) tota humilitas dazu a. R. Humilitas (1) — (M 1606$_{35}$) Hoc est enim credere dazu a. R. 1 Jo. 2 (1).

Tract. XXVI (M 1606$_{56}$) Panis quippe etc. dazu a. R. Esuries hominis interioris — (M 1607$_{11}$) Quid est hoc, iustitia dei et iustitia hominis? dazu a. R. rot iusticia dei iusticia hominis — (M 1607$_{17}$) gratia id est panis dazu a. R. gratia panis vitę (1) — (M 1607$_{19}$) charitas dazu a. R. charitas — (M 1607$_{37}$) quem trahat etc. dazu a. R. trahere dei — (M 1607$_{40}$) ora ut traharis dazu a. R. Matt. 20 [V. 14] Volo autem huic novissimo etc. Greg. (1) — (M 1607$_{52}$) Hoc est enim confiteri dazu a. R. Confiteri Christum quid est — (M 1608$_{11}$) Quid est tetigit etc. dazu a. R. Tangere est credere — (M 1608$_{26}$) trahitur animus et amore dazu a. R. Trahitur animus amore — (M 1608$_{35}$) trahit sua quemque voluptas dazu oben a. R. der Kolumne: voluptas quomodo trahit — (M 1609$_{32}$) trahit sua quemque voluptas dazu oben a. R. der Kolumne: Trahit sua quemque voluptas — (M 1610$_{44}$) non quia patrem vidit dazu a. R. rot De praedest. lib. 1. c. 5. (Zwingli?) — (M 1611$_{4}$) nam patrem habens in coelo dazu a. R. patrem in celo matrem in terra habuit — (M 1611$_{21}$) quia similes estis illorum dazu a. R. Similitudo nomen dat (1) — M 1611$_{50}$) nam si non dimittis, mentiris dazu a. R. Si mentiris in mensa domini, ei mentiris qui non fallitur — (M 1613$_{16}$) o sacramentum pietatis etc. dazu oben a. R. der Kolumne: Eucaristia est Sacramentum pietatis Signum unitatis Vinculum charitatis — (M 1613$_{44}$) Qui manducat meam carnem etc. dazu oben a. R. der Kolumne: Cibus et potus corporis Christi est societas corporis et membrorum suorum in ecclesia sancta — (M 1614$_{1}$) In hoc vero cibo et potu etc. dazu a. R. gestrichen: Evangelista in illo capite loquitur tantum de manducatione spirituali, Augustinus vero hic loquitur de manducatione corporali — (M 1614$_{12}$) Huius rei sacramentum dazu a. R. sacramentum — (M 1614$_{16}$) res vero ipsa dazu a. R. Res sacramenti — (M 1614$_{25}$) Ut habeat interim etc. dazu a. R. Anime non moriuntur, non dormiunt (1).

Tract. XXVII (M 1616$_{48}$) utique integrum dazu unten a. R. der Kolumne: filius hominis pro potiore Natura hic • ut Joan. 3 Chryso. Homilia 26 (1) — (M 1617$_{37}$) Caro non prodest quicquam dazu a. R. Caro non prodest quicquam — (M 1617$_{45}$) Adde ergo scientiae dazu a. R. scientia (1) — (M 1618$_{38}$) Quid est spiritus et vita sunt? dazu a. R. spiritus et vita sunt verba id est spiritualiter intelligenda — (M 1620$_{42}$) Potest et sic intelligi dazu a. R. alius intellectus.

Tract. XXVIII (M 1622$_{8}$) ut et deus credatur et homo dazu a. R. ut deus nos condidit ut homo nos quaesivit — (M 1623$_{2}$) ut quasi

sacculus conscinderetur dazu oben a. R. der Kolumne: sacculus conscisus et precium nostrum effusus est — (M 1624_{14}) Excelsa est enim patria dazu a. R. humilis vita est excellsa [!] patria — (M 1625_{12}) Nescio quo enim modo dazu a. R. patientes deum accusamus boni quid agentes Nos laudamus (1) — (M 1625_{30}) Sed ideo malus felix putatur dazu a. R. Deus malos nunquam permittit foelices (1) — (M 1626_{41}) scenophegia dazu a. R. Scenopegia.

Tract. XXIX (M 1630_{12}) hoc videtur mihi dixisse dominus Jesus Christus dazu a. R. sensus — (M 1630_{53}) hoc est credere dazu a. R. voluntatem dei facere est credere — (M 1631_{13}) Credendo amare etc. dazu a. R. Credere in deum — (M 1631_{16}) Quae fides dazu a. R. Hanc fidem a nobis exigit deus — (M 1631_{26}) Sabellianam haeresim dazu a. R. Sabelliani [!] heresis.

Tract. XXX (M 1632_{45}) Corpus enim Domini in quo resurrexit, uno loco esse potest dazu unten a. R. der Kolumne: Corpus domini uno loco esse potest — (M 1635_{47}) Hoc vitium etc. dazu oben a. R. der Kolumne: Hoc vitium pauci evadunt, dominus nos admonet Judeos convincit — (M 1636_{11}) Quid est homo novus? dazu a. R. Homo novus.

Tract. XXXI (M 1638_{25}) Non enim Dominus sub fato natus est dazu a. R. Sen[eca] de providentia (mit hinweisender Hand (1) — (M 1640_{49}) Homo enim secundum corpus in loco est dazu a. R. Homo non ubique (1) — (M 1640_{51}) Deus autem implet omnia dazu a. R. deus ubique (1) — (M 1641_{12}) Qui erant pedes eius? dazu a. R. pedes Christi (1).

Tract. XXXII (M 1643_{47}) Venter interioris hominis dazu a. R. Venter interioris hominis — (M 1643_{50}) Quid est fons dazu a. R. fons (1) — (M 1644_{4}) Animus enim cuiusque dazu a. R. Animus cuiusque proprius spiritus (1) — (M 1647_{5}) Sed videamus quid nobis promisit dazu a. R. rot Quid nobis promisit.

Tract. XXXIII (M 1650_{9}) Haec vox iustitiae est dazu a. R. Vox justicię, darunter: Joseph Matt. 1 (1) — (M 1650_{21}) audiamus et mansuetudinis dazu a. R. Vox mansuetudinis (1) — (M 1651_{11}) Negare non possumus etc. dazu a. R. Senecam vide (1) — (M 1651_{16}) Ex utroque igitur etc. dazu a. R. rot homines decipiuntur et sperando et desperando.

Tract. XXXIV (M 1653_{2}) ad minima etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Qui hominem salvat etiam minima hominis salvat — (M 1653_{7}) Sicut nemo etc. dazu a. R. rot sicut nemo a se ipso est ita nec salvus est — (M 1653_{25}) Aliam habent salutem in rę aliam in spe dazu a. R. salus hominum una in re alia in spe — (M 1656_{31}) quia dolent pedes dazu a. R. dolent pedes — (M 1656_{38}) et ad ipsam patriam venerimus dazu a. R. cum ad patriam venerimus, quid erit nobis.

Tract. XXXVI (M 1666_{34}) Multi haeretici dazu a. R. Heretici (1) — (M 1669_{40}) Quia ipse habet potestatem dazu a. R. deus absolvit (1) —

(M 1670 2) quia pater non erit cum filio iudicante dazu a. R. Judex Christus (1).

Tract. XXXVIII (M 1676 28) Cum enim homines dazu a. R. 1 Thess. 5 (1) — (M 1677 15) De quibus ergo supernis Christus? darüber a. R. der Kolumne: de supernis erat — (M 1678 57) Ego sum dazu a. R. Ego sum.

Tract. XXXIX (M 1682 17) filius enim dazu a. R. filius (1) — (M 1682 20) Pater dazu a. R. Pater (1) — (M 1682 44) Interrogant enim nos aliquando infideles dazu a. R. Infidelium questio (1).

Tract. XLI (M 1692 40) manendo videntes eritis dazu a. R. 1 Pet. 1 (1) — (M 1692 44) ipsa est veritas dazu a. R. veritas (1) — (M 1693 27) o pellis inflata etc. dazu a. R. de jure loquuti sunt Judei non de facto — (M 1695 56) peccata lex appellat dazu a. R. peccatum (1) — (M 1696 10) ecce, inquit, venit dazu a. R. doct (?) 8. 11 (Zwingli?) — (M 1696 52) liber sum etc. dazu a. R. Libertate Christiana nullus abutatur — (M 1697 6) Prima est ergo libertas dazu a. R. prima libertas — (M 1698 48) Non ait: non sit etc. dazu a. R. peccatum est in nobis, sed non regnet — (M 1699 45) ubi est, mors, contentio tua? dazu a. R. Contentio mortis.

Tract. XLII (M 1702 18) fornicationem dazu a. R. fornicatio (1) — (M 1704 1) positus enim etc. dazu unten a. R. der Kolumne rot homicida dicitur qui solum verbum malum seminat — (M 1705 44) natura enim bona etc. dazu a. R. Natura (1) — (M 1706 11) Quomodo ex illo erant? dazu a. R. rot Quomodo ex deo erant. Quomodo ex deo non erant — (M 1706 18) Duo nomina dazu a. R. rot duo nomina — (M 1706 19) Quod homo est, ex deo est dazu a. R. rot homo ex deo est, peccator ex deo non est.

Tract. XLIII (M 1708 1) Intelligimus ergo duas esse temptationes etc. dazu unten a. R. der Kolumne rot: due tentationes sunt, una probat alia decipit — (M 1708 23) Quid de duobus timoribus? etc. dazu oben a. R. der Kolumne rot de Timore a. R. rot duo timores scilicet { servilis / castus } — (M 1708 52) sic et hoc loco dazu a. R. judicium (1) — (M 1709 7) Ibi iudicium secundum affictionem etc. dazu a. R. judicium { afflictionis / discretionis } — (M 1709 28) Non enim quia homo factus est etc. dazu a. R. Cristus quamvis homo, tamen non est nobis comparandus — (M 1710 37) Natus es etc. dazu unten a. R. der Kolumne rot Natus homo, moriturus est — (M 1712 18) Et vidit etc. dazu a. R. Gaudium Abrahę.

Tract. XLIV (M 1715 26) Audi quid sit dies dazu a. R. dies Christus est (1) — (M 1716 1) Nox ista impiorum est dazu a. R. Nox (1) — (M 1716 7) operetur ergo homo dazu a. R. operetur homo dum vivit, darunter (1) Sen. 1. Epistola — (M 1719 1) Credo, Domine dazu a. R. Matt. 16: tu es Christus filius dei vivi (1) — (M 1719 20) Cum sit caecitas ipsa peccatum dazu a. R. cęcitas peccatum (1) —

(M 1719$_{28}$) Ego veni etc. dazu a. R. lucę 1. divites dimisit inanes animam esurientem satiavit bonis beneplacitum est domino super timentes eum etc. (1).

Trac. XLV (M 1721$_{16}$) Hoc tenete: ovile Christi etc. a. R. Ovile Christi — (M 1721$_{20}$) non suam dazu a. R. Sicut secte (1) — (M 1721$_{22}$) Humilis est enim ianua dazu a. R. Humilis janua Christus dominus — (M 1721$_{37}$) ille, inquit, fur est latro dazu a. R. fur Latro — (M 1721$_{37}$) ergo fur est etc. dazu a. R. rot Zach. 11 — (M 1723$_{56}$) Ecce audivit Judas dazu a. R. Judas (Zwingli?) — (M 1724$_{41}$) Quando ergo dazu a. R. Quando (1) — (M 1725$_{21}$) Quid est etc. dazu a. R. rot latro.

Tract. XLVI (M 1728$_{10}$) Ostium dominum Christum accipimus dazu a. R. Christus { pastor / ostium / ostiarius } — (M 1728$_{20}$) cavendum est, ne maior existimetur dazu a. R. ostiarius non sit maior ostio quod Christus est — (M 1728$_{44}$) Dominus Christus nec pastor est etc. dazu a. R. Christus non est pastor et ostium vere sed similitudinarie — (M 1730$_{55}$) Doctrina etc. dazu a. R. Doctrina per malos palmes in sepi (1) — (M 1731$_{29}$) Quis est lupus nisi diabolus? dazu a. R. Lupus dijabolus — (M 1731$_{43}$) per murum in sporta submissus est dazu a. R. quare Paulus fugiebat et oves deserebat — (M 1732$_{1}$) Quis est mercenarius etc. dazu a. R. Immo sunt qui Ezech. 13 ędificantibus parietem liniunt luto absque paleis id est peccata construentibus adulantur ac mendatio quasi nitidum faciunt. Greg. L. M. 18 ca 3. mendacium est dicere missa, indulgentia papistica ac operibus peccata deleri Christus enim agnus est, qui tollit etc., qui se sequuntur etc. (1) — (M 1732$_{11}$) tu taces dazu a. R. Tacent lupo veniente.

Tract. XLVII (M 1733$_{43}$) Debemus, dixit etc. dazu unten a. R. der Kolumne: debitores sumus fratrum ut animas nostras pro fratribus ponamus — (M 1734$_{27}$) quia Christum praedicamus dazu a. R. Christum predicare est per ostium intrare (1) — (M 1734$_{53}$) Ostium vero nemo nostrum se dicit dazu a. R. pastores esse etiam alijs dedit sanctis, Ostium esse nemini dedit ipse solus est — (M 1734$_{57}$) At ubi oves indisciplinatae etc. dazu a. R. discensi pastorum alia ostia querentium quam Christum — (M 1735$_{32}$) non nos audisse dazu a. R. Christum audimus loquentem, quando eius mandata nobis predicantur (1) — (M 1737$_{5}$) Nolite timere etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Mors { corporis / Animae } — (M 1737$_{24}$) Quis ponit? quam ponit? dazu a. R. Christus quomodo ponit animam suam — (M 1737$_{31}$) Verbum, inquam, et homo dazu a. R. Christus verbum, homo. Verbum et homo, Verbum anima Caro (1) — (M 1737$_{36}$) Apollinaristae dazu a. R. Appolinariste (1) — (M 1737$_{49}$) Sabellianos dazu a. R. Sabelliani (1) — (M 1737$_{50}$) Arrianos dazu a. R. Arriani (1) — (M 1737$_{53}$) fotinianos dazu a. R. fontiniani [!] (1) — (M 1738$_{2}$) Manicheos dazu a. R. Manichei (1) —

(M 1738 8) Potestatem habeo dazu a. R. Christus habet potestatem ponendi animam suam.

Tract. XLVIII (M 1741 35) encaeniare dazu a. R. Encęniare (1) — (M 1741 45) Si accedere est credere etc. dazu a. R. Accedere Credere Negare recedere (1) — (M 1741 52) Sed divinitatem Christi etc. dazu a. R. Heretici non intelligunt divinitatem Christi in prophetis etc. (1) — (M 1744 9) Si manum intelligamus dazu a. R. Manus potestas (1) — (M 1744 12) et brachium domini dazu a. R. Brachium domini Christus (1).

Tract. XLIX (M 1746 56) Sed oportebat etc. dazu a. R. Quosdam resuscitat ut intelligamus quid futurum (1) — (M 1747 6) Tres tamen etc. dazu a. R. Tres mortuos suscitavit dominus — (M 1747 16) omnis qui credit resûrgit dazu a. R. omnis qui credit resurgit (1) — (M 1747 18) Sed mortem carnis etc. dazu a. R. Seneca: omnes ut quam diu vivant (1) — (M 1748 17) mala consuetudo dazu a. R. Mala consuetudo — (M 1748 22) sepultus est dazu a. R. sepultus fetet — (M 1751 41) Patriarchae dazu a. R. Patriarchę (1) — (M 1754 1) Ergo animae tuae anima fides est dazu a. R. Anima animę fides (1).

Tract. L (M 1759 8) Sanguine occisi etc. dazu a. R. signabantur postes signantur nunc frontes — (M 1760 22) ideo libra fuit dazu a. R. libra (1) — (M 1760 39) nam odor bonus etc. dazu a. R. domus impleatur odore — (M 1760 40) Qui male vivunt etc. dazu oben a. R. der Kolumne: Male vivens Christianus iniuriam facit Christo — (M 1763 4) Si hoc Petro etc. dazu a. R. Non tantum Petro dictum est: Tibi dabo — (M 1763 12) Si in Petri persona etc. dazu a. R. In Petro significatur ecclesia bonorum, in Juda significatur ecclesia malorum.

Tract. LI (M 1765 24) rex Israel dazu a. R. rex Israhel (1?) (Zwingli?) — (M 1767 27) Ubi satis expressit etc. dazu a. R. Sicut Heb. 11 aspernati redemptionem ut potiorem etc. (1?) (Zwingli?) — (M 1768 20) Ministrant ergo etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Ministrare Christo quid sit.

Tract. LII (M 1769 29) caput nostrum dazu a. R. 1 Kor. 4 (1) — (M 1770 37) ut doceat etc. dazu a. R. 1 Kor. 15 2 Kor. 4. 5 cum triumphare nos facit (1) — (M 1770 48) qua morte clarificaturus esset deum dazu a. R. Clarificare (1) — (M 1772 58) ubi fides habitat dazu a. R. fides in corde habitat (1) — (M 1773 5) diabolum mundi principem dazu a. R. diabolus princeps mundi (1).

Tract. LIII (M 1776 8) Quid fecerunt Judaei dazu a. R. Et hodie talia quidam vociferantur (1) — (M 1776 33) Dicitur enim nobis etc. dazu a. R. Magna questio (1) — (M 1776 59) Quare autem non poterant dazu a. R. Non poterant quia nolebant (1) — (M 1777 8) Etiam hoc eorum voluntatem meruisse respondeo dazu a. R. Meruit hoc voluntas eorum (1) — (M 1777 21) Justa ergo sunt, sed occulta dazu a. R. Justa sed occulta (1) — (M 1777 22) quare alius sic etc. dazu a. R. Greg. li. 25 Kap. 18 (1) — (M 1777 54) Quod si nos ultimus dies dazu a. R. Sicut Solon moriens (1) — (M 1778 42) Ecce dico dazu

a. R. Zach. 14 (1) — (M 1778$_{46}$) Non enim aliquid prosunt syllabae dazu unten a. R. der Kolumne: Syllabę Nominis Christi. Sacramenta Christi non prosunt ubi resistitur fidei Christi (1) — (M 1778$_{59}$) quia negando etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Negando divinum Adiutorium non adiuvantur (1) — (M 1779$_{38}$) in epistola sua dazu a. R. 1 Jo. 3 (1) — (M 1780$_{6}$) Verumtamen et ex principibus multi dazu a. R. Sic etiam hodie multi, at non audent (1) — (M 1780$_{16}$) Ad hoc enim dazu a. R. Crux in fronte (1).

Tract. LV (M 1785$_{54}$) Nisi forte etc. dazu a. R. alia expositio.

Tract. LVI (M 1789$_{20}$) Proinde ecclesia quam mundat dazu a. R. Ecclesię puritas (1).

Tract. LVII (1790$_{12}$) humanis affectibus terram velut pedibus calcans dazu a. R. lotus detur pedes lavare.

Tract. LVIII (M 1794$_{46}$) quantumlibet profecerimus etc. dazu oben a. R. der Kolumne: sine peccato non sumus quantumcunque iusti — (M 1794$_{57}$) Numquid dicere possumus etc. dazu unten a. R. der Kolumne: alter alterius lavet pedes — (M 1795$_{26}$) in terra solvimus etc. dazu a. R. In terra solvimus solvatur et in celo.

Tract. LIX (M 1795$_{52}$) An et ipse ad aliquid est electus dazu a. R. Electus Judas (1) — (M 1796$_{17}$) Illi quippe dazu a. R. Arriani (1).

Tract. LX (M 1798$_{28}$) stuporem deputant sanitatem dazu a. R. Stupor non est sanitas (1) — (M 1798$_{56}$) turbatus est dazu a. R. Turbatus (1).

Tract. LXII (M 1802$_{6}$) Et de his erat sermo etc. dazu a. R. Sicut hodie (1) — (M 1802$_{12}$) Si reprehensione etc. dazu a. R. o ir pfaffen! (1) — (M 1802$_{28}$) Nunc autem post panem intravit etc. dazu a. R. diabolus primo venit et intrat temptator, post possessor (1) — (M 1802$_{33}$) distribuerat dominus sacramentum corporis et sanguinis dazu a. R. Sacramentum corp[oris] et san[guinis] dedit (1) — (M 1803$_{9}$) Quid habet Judas dazu a. R. Judas (1).

Tract. LXIII (M 1805$_{38}$) Et continuo dazu a. R. Continuo (1).

Tract. LXV (M 1809$_{12}$) Diliges proximum etc. dazu a. R. rot dilectio dei proximique in invicem concluduntur.

Tract. LXVI (M 1811$_{45}$) primum apostolorum accusare delectat dazu a. R. Petri lapsus (1).

Tract. LXVIII (M 1815$_{23}$) Eat ergo dominus etc. dazu a. R. Tunc locus paratur.

Tract. LXXIII (M 1824$_{22}$) cum videamus etc. dazu a. R. multi quod orant non assequuntur (1) — (M 1824$_{33}$) Fastidiebant quippe etc. dazu a. R. Sic nos dum oramus bonam tempestatem, vini, tritici abundanciam, at non ut necessaria habentes vivamus ad glorias dei id est ad legem eius, sed ut abundantia illa, luxuriam libidinem, divites superbe vestras nos pompatice ędificemus [dahinter gestrichen ad uxorem] contempta uxore est angulos luxuria implere. Hic si deus exaudit,

plane iratus est, si propitius, non exaudit, non enim eum scorpionem dat. [dahinter gestrichen dat autem si] Daret autem, si vota nostra malo proposita [!] facta exaudiret. Vide Sen. 110. 119. Optimus coquus labor et parcitas Plut. dist. 41 delicię et quisquis (1) — (M 1825 22) Evigila igitur etc. dazu oben a. R. der Kolumne: nostro sęculo tam turbida omnia, ut sanitatem, senectutem, Tichoni, opes etc. Nemo sic petat, quam ut potius gaudeat non se exauditum. tantus enim impetus factus est in mores etc. S[eneca] Epistola 7 (1) — (M 1825 26) Christus Jesus dazu a. R. Christus Jesus (1) — (M 1826 21) Facit ergo pater etc. dazu a. R. ubi dij? (1).

Tract. LXXIV (M 1827 45) non semel sed bis dazu a. R. bis spiritum sanctum dedit (1).

Tract. LXXV als Überschrift zum ganzen Tract. a. R. de cura et tutela orphanorum (1).

Tract. LXXVI (M 1831 20) Si quis diligit etc. dazu a. R. 1 Pet. 1 quę nunc parata est in hoc etc. (1).

Tract. LXXX (M 1840 10) fert fructum etc. dazu oben a. R. der Kolumne: Nemo tam mundus quin sit magis mundandus.

Tract. LXXXII (M 1843 38) ut fructum afferamus in vite dazu a. R. Epistola 1 (1).

Tract. LXXXIV (M 1847 13) ut etiam pro eis oremus etc. dazu a. R. lapsus (1).

Tract. LXXXVII (M 1852 54) fructus inquit spiritus dazu a. R. fructus spiritus — (M 1853 26) non venit filius hominis, ut iudicet mundum dazu a. R. Mundus ecclesia (1) — (M 1854 17) cum ipse in se diligat vitium dazu a. R. Seneca (1).

Tract. LXXXIX (M 1857 2) hoc est autem, quia non crediderunt dazu a. R. peccata omnia continet incredulitas (1) — (M 1857 11) Nunc autem excusationem non habent dazu a. R. Ita gladio irruente super nos excusationem habebimus nullam (1).

Tract. XC (M 1860 21) Quomodo enim diligerent etc. dazu a. R. qui odit veritatem odit et patrem veritatis.

Tract. XCII (M 1863 20) Venit enim die Pentecostes etc. dazu a. R. rot venit spiritus in centum viginti homines pent[ecostes].

Tract. XCV (M 1871 26) de iustitia vero etc. dazu unten a. R. der Kolumne: de iusticia humana arguitur mundus, cum homines suis viribus se volunt iustificare — (M 1871 58) Quapropter mundus etc. dazu a. R. Mundus arguitur de peccato proprio, de iusticia aliena.

Tract. XCVI (M 1875 26) sicut pagani dazu a. R. pagani (1) — (M 1875 27) sicut Judaei dazu a. R. Judei (1) — (M 1875 29) sicut Sabelliani dazu a. R. Sabell. (1) — (M 1875 30) sicut Arriani dazu a. R. Arriani (1) — (M 1875 31) sicut Fotiniani dazu a. R. Fotini. (1) — (M 1875 33) sicut Manichaei dazu a. R. Manichei (1) — (M 1876 54) quas humanae aures etc. dazu a. R. Concilia (1).

Tract. XCVII (M 1878$_{51}$) ut ideo se existiment etc. dazu a. R. Quaemadmodum [!] Magi sibi conscii etc. (1) — (M 1879$_{12}$) Omnes autem insipientissimi haeretici dazu a. R. Heritici [!] colorare conantur audatias figmentorum suorum Hac sententia domini: Adhuc (1) — (M 1879$_{43}$) monasteria dazu a. R. Monasteria (1) — (M 1879$_{47}$) homousion dazu a. R. Homousion (1) — (1879$_{49}$) novitas dazu unten a. R. der Kolumne Novitas (1).

Tract. XCVIII (M 1885$_{6}$) apocalypsim Pauli dazu a. R. Apocalypsis Pauli (1).

Tract. XCIX (M 1885$_{53}$) a semetipso fecit malum dazu a. R Adam (1).

Tract. C (M 1892$_{21}$) Arriani etc. dazu a. R. Arriani, Fontiniani, Manichei (1).

Tract. CI (M 1893$_{57}$) mundus autem etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Inimicos Christi nominat hic mundum.

Tract. CII (M 1896$_{31}$) Accipit dazu a. R. Accipit (1) — (M 1896$_{35}$) Exaudiuntur etc. dazu a. R. Sic. Hier. 7 Esa. 16 Hier. 14 (1) — (M 1897$_{33}$) Petitio etc. dazu oben a. R. der Kolumne: petitio est alicuius indigencie — (M 1898$_{9}$) tunc in eius nomine petunt dazu unten a. R. der Kolumne: petere in nomine eius quid est — (M 1898$_{25}$) Hi possunt etc. dazu a. R. Homo Christus pro Nobis interpellat (1) — (M 1898$_{40}$) Prorsus donum dei dazu a. R. donum dei est diligere deum — (M 1899$_{3}$) Exiit dazu a. R. exire (1).

Tract. CIV (M 1902$_{35}$) et orare iam coepit dazu a. R. Incipit orare (1) — (M 1902$_{51}$) qui tempori subditus non est dazu a. R. Christus tempori non est subiectus.

Tract. CVI (M 1909$_{4}$) de corporali sua dixisse praesentia dazu a. R. corporalis absentia (1) — (M 1909$_{58}$) quo vocaris pater meus dazu a. R. pater (1) — (M 1910$_{3}$) Haec est enim vis verae divinitatis dazu a. R. Vis divinitatis (1) — (M 1911$_{39}$) crediderunt vere etc. dazu unten a. R. der Kolumne Vere credere.

Tract. CVII (M 1912$_{53}$) Nec fas est etc. dazu a. R. ubi igitur impietas hęc se mancipare divis? Filii dei fratres Christi solius [dahinter gestrichen deo] dei sunt, alium patrem non quaerunt Esa. 44 Matt. 23 (1) — (M 1914$_{58}$) Hoc gaudium dazu a. R. gaudium (1).

Tract. CIX (M 1919$_{11}$) in hac vita, quae temptatio est dazu a. R. Vita temptatio (1).

Tract. CXI (M 1925$_{55}$) Hunc autem facit dazu a. R. Mundus Christi (1).

Tract. CXII (M 1930$_{8}$) apud alios evangelistas dazu a. R. Euangelistę (1) — M 1932$_{8}$ auctor calicis dazu a. R. Auctor Calicis (1).

Tract. CXV (M 1938$_{49}$) vel quoniam solent regnaturis invidere regnantes dazu a. R. difficile regna inter se concordiam custodiunt; mali quibus invident insidias struunt ab hisce rebus, in quibus sperant, maxime nocere (1) — (M 1939$_{33}$) Quod est enim eius regnum dazu

a. R. Regnum Christi (1) — (M 1939$_{38}$) Regnum meum etc. dazu a. R. Non de hoc dicit Et non in hoc mundo (1) — (M 1939$_{53}$) De mundo est ergo dazu a. R. De Mundo esse quid? (1)

Tract. CXVI (M 1942$_{18}$) Ecce altera maior invidia dazu a. R. Invidia (1) — (M 1942$_{29}$) Hoc silentium domini dazu a. R. Silentium Jesu (1) — (M 1942$_{59}$) livore tradit dazu a. R. livor (1) — (M 1943$_{11}$) Nec timendo quidem dazu a. R. Non timore innocens occidendus (1) — (M 1943$_{13}$) sed tamen id zelando dazu a. R. 1 Jo. 4 (1) — (M 1943$_{22}$) Exinde dazu a. R. Exinde (1) — (M 1944$_{20}$) Sed ideo illis traditum dazu unten a. R. der Kolumne eis tradidit (1).

Tract. CXVII (M 1945$_{11}$) Parasceue dazu unten a. R. der Kolumne paraschauę prępáratio (1) — (M 1945$_{25}$) hora quae tunc nona dazu a. R. Nona hora (1) — M 1946$_{47}$ ne propter montem etc. dazu a. R. Rex Judeorum et gentium (1).

Tract. CXVIII (M 1949$_{6}$) Quadripartita vestis dazu a. R. vestis (1) — M 1949$_{24}$ Inconsutilis dazu a. R. der bapst hatt uns den Rok zerteylt (1).

Tract. CXIX (M 1952$_{6}$) Judaei quippe etc. dazu a. R. Hier. 2.

Tract. CXXI (M 1958$_{48}$) illud iam remota dubitatione dazu a. R. Sic visis perceptis scilicet et verbo externo audito [dahinter gestrichen divina promissio] credendum, verum esse, quod illis docetur, promittitur et figuratur (1).

Tract. CXXII (M 1961$_{52}$) isti suo septenario dazu a. R. finis ipsis (1) — (M 1962$_{6}$) littus dazu a. R. littus (1) — (M 1962$_{51}$) Quid est iam non valebant illud trahere dazu a. R. Cur trahere non valebant (1) — (M 1963$_{13}$) cuius numeri ratio dazu a. R. Numerus certus (1).

Tract. CXXIII (M 1969$_{26}$) Nam si nulla esset mortis vel parva molestia, non esset tam magna martyrum gloria dazu a. R. Wilhelm Tell (1).

Tract. CXXIV (M 1972$_{56}$) Productior etc. dazu a. R. Cur affligamur (1) — (M 1973$_{9}$) ira Dei dazu a. R. ira dei (1) — M 1975$_{10}$ nec ob aliud nos hic diligit dazu a. R. propter quid nos diligat (1).

b) In epistolam Joannis. (M = Migne PSL 35).

Tract. I (M 1984$_{18}$) Invicem pro se omnia membra orent dazu a. R. Ephes. 6 deprecantes pro omnibus sanctis et pro me — (M 1984$_{21}$) Jesum Christum iustum habemus advocatum dazu unten a. R. der Kolumne: Ergo sancti non petunt pro nobis.

Tract. II (M 1996$_{20}$) Desiderium carnis etc. dazu a. R. Exponit tria hec — (M 1996$_{45}$) Ambitio sęculi superbia est dazu a. R. fastus vitę.

Tract. III (M 1998$_{47}$) Horam enim pro tempore posuit dazu a. R. Hora pro tempore (1) — (M 1999$_{13}$) Antichristus contrarius est Christo dazu a. R. Antichristus Contrarius Christo (1) — (M 1999$_{33}$) et sanitas perfecta non erit dazu a. R. Sanitas Nondum perfecta Lucę 10 (1) — (M 1999$_{5}$) Tentatio probat dazu a. R. Gratia palet (1) — (M 2000$_{22}$) Quid est Christus? Veritas dazu a. R. Christus veritas (1) — (M 2000$_{37}$)

Christus autem sacramenti nomen est dazu a. R. Christus (1) — (M 2001_{51}) illi nos antichristos vocant dazu a. R. Sic hodie (1).

Tract. IV (M 2008_{12}) Nostis quid vocatur Est dazu a. R. Est (1) — (M 2011_{7}) Nam neminem fecit diabolus dazu oben a. R. der Kolumne rot: filius dyaboli quis est.

Tract. V (M 2013_{37}) omnis homo sollicitus est pro anima sua etc. dazu a. R. omnis homo solicitus est de anima sua, propterea intrat ecclesiam — (M 2016_{21}) Dilectio ergo sola discernit dazu a. R. sola dilectio discernit inter filios [gestrichen regni, darüber:] dei et dijaboli.

Tract. VI (M 2021_{26}) si vis ab illo fugere, ad ipsum fuge dazu unten a. R. der Kolumne: Sanum consilium Augustini: Si vis a deo fugere, ad ipsum fuge — (M 2023_{19}) Sed discernamus exauditiones dei dazu a. R. diversa exauditio. Zum ff. a. R. der Kolumne oben rot: Quando deus exaudit rogantes et quid eis det, unten rot: Exaudivit deus demones, non semper audit homines — (M 2024_{45}) contra hanc aures claudere etc. dazu unten a. R. der Kolumne: Claudere aures contra charitatem non novit deus, qui dedit eam — (M 2025_{20}) Si enim inveneris etc. dazu oben a. R. der Kolumne rot: Signum spiritus sancti quando sit in nobis. Spiritus sanctus operatur dilectionem — (M 2025_{36}) nam si accepissent etc. dazu unten a. R. der Kolumne rot: Unde nunc cognoscitur adventus spiritus sancti, cum homines non loquuntur variis linguis — (M 2026_{1}) interroga cor tuum dazu a. R. rot Interroga cor tuum si accepisti spiritum sanctum — (M 2026_{35}) Nemo me interroget etc. dazu a. R. rot aliud aqua sacramenti baptismi aliud aqua per quam significatur spiritus sanctus — (M 2028_{24}) Quisquis ergo etc. dazu unten a. R. der Kolumne rot: Qui charitatem non habet negat Christum in carnem venisse.

Tract. VII (M 2034_{13}) Qualem faciem habet dilectio etc. dazu a. R. rot qualia membra habeat caritas.

Tract. X (M 2057_{6}) Novum illud mandatum etc. dazu a. R. Mandatum dei quare dicitur novum — (M 2057_{42}) Et quid est finis? Dazu oben a. R. der Kolumne: finis consummationis est dilectio — (M 2060_{14}) Extende charitatem per totum orbem dazu a. R. Extente [!] caritatem per totum orbem.

c) Expositio in apocalypsim (M = Migne PSL 35)

Hom. V (M 2424_{59}) Equum enim album dazu a. R. equus albus (1) — (M 2424_{73}) id est populus sinister etc. dazu a. R. Zach. 1 (1) — (M 2425_{16}) Et in equo nigro dazu a. R. equus niger (1).

Hom. XIII (M 2441_{13}) in captivitatem ducti sunt quindecies centena milia mortua referuntur dazu a. R. malem (?) c M. (1).

Auf der Rückseite des vorderen Deckels sind folgende Zitate vermerkt: Cristus quamvis. homo tamen non est nobis comparandus; tactatu [!] 43 d. Sicut malus male utitur bonis operibus dei Sic econtra deus bonus bene utitur malis operibus malorum 27 d. [rot] homo et

deus faciunt unam rem cum accusat uterque peccatum; qui ergo accusat peccatum suum, cum deo agit et ei coniungitur, quia et deus accusat. Tactatu [!] 12 E.

Auf der Innenseite des hinteren Deckels ist notiert: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum Joh. 15 Tract. 80 b. Nemo tam mundus quin sit magis mundandus ibidem.

De civitate Dei. Basel, Adam Petri, 1515.

Zum „Argumentum“, ex secundo libro retractionum und zur annotatio capitulorum libri primi sind verschiedene Inhaltsangaben und Verweise an den Rand gesetzt, die nicht von Zwingli stammen. Im ff. M = Migne PSL 41.

Lib. I cp. 22 (M 36_{5}) vel stultam vulgi opinionem dazu a. R. vulgi laus insana — cp. 30 (M 43_{16}) timens infirmis animis **hostem** securitatem dazu a. R. **hostium** — (M 43_{26}) **scriptionum pro** [!] dazu a. R. proscriptionum.

Lib. II cp. 1 (M 47_{7}) Si **ratione** dazu a. R. **rationi** — cp. 12 (M 56_{44}) **subvectam** dazu a. R. **subiectam** potius — cp. 21 (M 67_{27}) **societatum** dazu a. R. **sociatum.**

Lib. III cp. 8 (M 84_{13}) Iliacis **possit** Troiae im Texte si gestrichen, a. R. **Post** — cp. 14 (M 90_{38}) Libido bis humanum unterstrichen — cp. 16 (M 94_{18}) **occisis a seipsis primitus filiis suis** dazu a. R. occisis a seipso prius scilicet primitus filiis suis — cp. 17 (M 96_{17}) vendicabant dazu a. R. **venditabant** potius nam et venustius erit multo — (M 96_{29}) Spurius **emilius** dazu a. R. **Melius** — (M 98_{10}) **archiastrum** dazu a. R. **Archiatrum** id est summum scilicet principem medicum nec cures quid infra hic commentator somniat — cp. 24 (M 105_{3}) Sed tam bis fuit unterstrichen — cp. 25 (M 105_{32}) nisi bis includi eingeklammert, dazu a. R. Locus acerbitatis plenus — (M 105_{43}) **Periculosi** dazu a. R. **periculose** potius — cp. 28 (M 108_{13}) **sumendos** dazu a. R. **sinendos** — cp. 31 (M 110_{51}) **noxa** dazu a. R. **noxia.**

Lib. IV cp. 1 (M 112_{5}) **disperditos** dazu a. R. **dispartitos** — cp. 3 (M 114_{47}) Nam iustis bis examen Proinde bis addictus est unterstrichen — cp. 6 (M 116_{22}) **arbitraria** dazu a. R. **arbitria** — cp. 8 (M 118_{8}) **plenissime** dazu a. R. **plenissimo** potius — (M 118_{34}) geminantibus dazu a. R. scilicet germinantibus — cp. 13 (M 124_{5}) **patribus** dazu a. R. **partibus** — cp. 15 (M 124_{34}) Iniquitas bis cresceret unterstrichen — cp. 21 (M 128_{41}) Miror bis praeponerent unterstrichen, am Rande 4 Zeilen Bemerkungen, aber durch Ausstreichen unleserlich gemacht; nur das erste Wort Philosophia ist noch lesbar — cp. 29 (M 135_{19}) **iudicari** dazu a. R. **indicari** potius — cp. 32 (M 139_{8}) Quod utique bis cupiditas unterstrichen — (M 139_{19}) Quis autem bis daemones desgl. — cp. 34 (M 140_{40}) Et unus bis esse confictum desgl.

Lib. V cp. 1 (M 142_{11}) homicidam **non** facit dazu a. R. scilicet **hominem** ut non eradatur — cp. 5 (M 145_{24}) **tollatur** dazu a. R. **tol-**

lantur — (M 145_{27}) **ad** dazu a. R. et — cp. 9 (M 150_{38}) fatum a fando dazu a. R. Fatum quatenus a fando — cp. 10 (M 152_{51}) Dicitur bis non vult unterstrichen — (M 153_{35}) Neque enim ideo bis ille praescivit a. R. durch eine Klammer umspannt — cp. 11 (M 154_{14}) **credendum** dazu a. R. **credendus** potius — cp. 12 (M 154_{49}) reges utique a regendo dazu a. R. Reges a regendo — (M 156_{29}) Quandoquidem gloria est dazu a. R. Gloria quid — (M $157_{2 ff.}$) das ganze Zitat unterstrichen — cp. 14 (M 159_{1}) Quae bis dilectione iusticiae unterstrichen — cp. 15 (M 160_{5}) Quibus etc. dazu a. R. a; oben a. R. der Kolumne a quid Pietas quid Latria — cp. 16 (M 160_{34}) Inde bis suspiramus unterstrichen — cp. 18 (M 163_{42}) illi nuntio dazu unten a. R. der Kolumne scilicet illo est enim septimi casus — cp. 19 (M 166_{11}) Tales quidem dazu a. R. **quidam** — (M 166_{15}) **Cuius fuit** dazu a. R. Nero — (M 166_{44}) Illi autem bis veri dei durch eine Klammer umspannt — cp. 20 (M 167_{38}) Nec illi se bis preces fundens durch eine Klammer umspannt — (M 168_{18}) Vespasianis dazu a. R. Vespasiani — (M 168_{32}) Haec plane bis iniustis unterstrichen — cp. 27 (M 174_{16}) Facile bis noluerit unterstrichen.

Lib. VI cp. 1 (M 173_{10}) alios **quantumcunque numeri** dazu a. R. scilicet innumeri scilicet quanticunque scilicet quantocunque numero *καὶ τὰ λοιπά* — (M 175_{46}) solent enim esse ad risum faciles dazu a. R. Vir[gilius] sed faciles nymphę risere — (M 176_{25}) **dare** korr. in dari, unten a. R. der Kolumne **dari** — cp. 2 (M 177_{30}) Qui tametsi etc. dazu a. R. Ciceronis Varronisque discriminatio — (M 178_{6}) Vir doctissimus bis credamus unterstrichen, dazu a. R. Varro — cp. 3 (M 179_{24}) **cuius** hominum dazu a. R. **cuiuis** — cp. 4 (M 180_{14}) **libros** dazu a. R. **libris** — cp. 6 (M 182_{27}) nec **spiritus** dei dazu oben a. R. der Kolumne **spiritu** — cp. 8 (M 186_{36}) Saturnum suos filios devorasse dazu a. R. Saturnum filios devorare quid.

Lib. VII cp. 3 (M 197_{18}) et in eis bis venalem unterstrichen — cp. 4 (M 198_{20}) An forte voluerunt bis appareret durch eine Klammer umspannt, dazu a. R. frontem amittere — cp. 9 (M 201_{35}) Jovem autem, qui etiam Jupiter dicitur qui (korr. in quem) dazu a. R. Jouis Jupiter — cp. 15 (M 206_{38}) An vanitas bis in caelo unterstrichen, dazu a. R. Joci celeberrimi — (M 207_{46}) et Juno terra dazu a. R. a, oben a. R. der Kolumne a locus — cp. 19 (M 209_{32}) Sed bis sapienter dicant unterstrichen — (M 210_{2}) Ita ista bis subvertunt unterstrichen — cp. 22 (M 211_{38}) Quis vestrum bis sapiat unterstrichen — cp. 23 (M 213_{21}) Adhuc respondeatur dazu a. R. Tellus et *τελ*lumon — (M 213_{29}) Altori, Rusori dazu a. R. Altor Rusor — cp. 24 (M 214_{7}) Leonem bis conveniat unterstrichen — (M 215_{1}) ulla frons in hominibus dazu a. R. frons in hominibus — cp. 25 (M 215_{27}) sed plane **decerpta** sunt dazu a. R. **discerpta** potius — cp. 34 (M 222_{24}) legitur in libro dazu a. R. Libri Nume — (M 224_{25}) Non enim possunt bis iustum est unterstrichen.

Lib. VIII cp. 1 (M 225 12) quo verbo graeco dazu a. R. mit Verweiszeichen (a) Theologia — (M 225 26) et qui rationalem dazu a. R. mit Verweiszeichen (b) Platonici quid de deo — cp. 2 (M 225 37) ad litteras graecas dazu a. R. mit Verweiszeichen (α) Gręcę literę — (M 226 10) Anaximander dazu a. R. Anaximander — (M 226 19) Anaximenen dazu a. R. Anaximenes — (M 226 22) Anaxagoras dazu a. R. Anaxagoras — (M 226 28) Diogenes dazu a. R. Diogenes — (M 226 32) Archelaus dazu a. R. Archelaus — (M 226 36) Socrates dazu a. R. Socratεσ — cp. 3 (M 227 38) sicut Aristippus etc. dazu a. R. Aristippus, Antisthenes — cp. 4 (M 227 47) Plato dazu a. R. Plato — (M 228 44) placida, das d unterstrichen und t an den R. gesetzt — cp. 5 (M 230 18) sive **supplicia** dazu a. R. **simplicia** — cp. 6 (M 231 25) quia non aliud illi est esse etc. dazu a. R. Te semper idem esse vivere et intelligere profitemur — cp. 7 (M 232 22) **ennoyas** darüber ἔννοια dazu oben a. R. der Kolumne **ennęaσ** latine — cp. 9 (M 233 23) finem bis incorporalis unterstrichen, dazu unten a. R. der Kolumne Platonis sententia de summo bono — cp. 11 (M 236 49) utrum propter felicitatem, quae post mortem futura est, uni deo an pluribus sacra facere oporteat unterstrichen, dazu a. R. Questio principalis totius libri — (M 237 9) sectam peripateticam dazu unten a. R. unter Verweis (a) περιπατέω — (M 237 20) nobilitate korr. in nobilitati dazu a. R. mit Verweiszeichen (a) Platonici nobiliores — cp. 13 (M 237 47) Quid enim de ludis scenicis etc. dazu a. R. Quos Plato poetas expelli voluerit — (M 238 13) Qui bis rebus unterstrichen, dazu a. R. Numina alia aliter placari — cp. 14 (M 239 27) De deo Socratis etc. dazu a. R. Deus Socratis scilicet Daemonium Socratis — cp. 15 (M 240 12) Ob hoc enim bis animorum durch eine Klammer a. R. eingespannt — M 240 40 sed ideo bis comparanda est unterstrichen — c. 16 (M 241 13) daemones dazu a. R. Dęmones qui sint — (M 242 8) de verbo pathos dazu a. R. unter Verweiszeichen (a) Passio quid — cp. 17 (M 242 48) cum religionis summa sit imitari quem colis unterstrichen — cp. 18 (M 243 19) **interventibus** dazu a. R. **intervenientibus** — cp. 21 (M 246 19) Sic enim eos etc. dazu a. R. irrisio — cp. 23 (M 248 10) An ignoras etc. dazu a. R. unter Verweiszeichen (a) Aeγyptus mundi templum — (M 249 48) Minus enim miranda etc. dazu a. R. irrisio — cp. 25 (M 252 47) per bonae voluntatis similitudinem dazu a. R. voluntatis similitudo — (M 252 53) Non enim bis iungimur unterstrichen — cp. 26 (M 253 23) in montes quodammodo offendunt dazu a. R. in montes offendere — (M 253 29) **inanes** dazu a. R. inanes — cp. 27 (M 255 21) ad imitationem dazu a. R. imitatio — (M 255 28) quod quidem etc. dazu a. R. Cibi sanctis appositi — (M 256 25) Ex isto genere daemonum Socrates dazu a. R. Socrates dęmonium non habuit.

Lib. IX cp. 1 (M 256 1) Jovem quem volunt etc. dazu a. R. Jupiter deμον — cp. 4 (M 260 28) **male** dazu a. R. **malle** — cp. 5 (M 261 2) Quid est autem misericordia dazu a. R. unter Verweiszeichen (a) Mise-

ricordia — (M 261$_{18}$) verbi bis veritatis unterstrichen — cp. 14 (M 268$_{15}$) Profecto bis invidentia unterstrichen — cp. 16 (M 270$_{41}$) quonam pacto bis passerem unterstrichen — (M 271$_{38}$) Quae igitur classis bis cupidior a. R. durch Klammer eingespannt — cp. 23 (M 275$_{42}$) Verumtamen cum a nobis quaeritur etc. dazu a. R. Angeli boni cur non dii et cur homines dii dicuntur — (M 276$_{32}$) Qui autem bis potius quam praebere unterstrichen.

Lib. X cp. 1 (M 278$_{26}$) coloniae dazu oben a. R. der Kolumne unter Verweiszeichen (a) Colonię — cp. 4 (M 280$_{38}$) cum sacerdote korr. in eum, dazu a. R. eum — (M 280$_{49}$) cupiditate dazu a. R. cupiditatum — (M 280$_{52}$) religentes dazu a. R. Religio — cp. 8 (M 286$_{17}$) immissos unterstrichen — cp. 9 (M 286$_{35}$) goetiam etc. dazu a. R. *γοητεία* incantatio Divinationem aut praestigium quid falso dei praetextu fieri creditur — (M 287$_{6}$) teletas dazu a. R. *τελετΗ'*, *Ης* *ἡ* *μ*ysterium, festivitas, studium — cp. 12 (M 291$_{46}$) Nam et cum exaudiunt bis sanctis suis unterstrichen — cp. 16 (M 294$_{15}$) faceret korr. in facerent — cp. 17 (M 296$_{15}$) **colens** dazu a. R. **colentis**, ut saltim oratio sit congrua — cp. 21 (M 299$_{6}$) heroas etc. dazu a. R. Heroes — (M 299$_{43}$) Commodius bis parcerent unterstrichen — cp. 22 (M 300$_{11}$) Quia et ipsa bis concessa unterstrichen — cp. 23 (M 300$_{48}$) Liberis bis pertimescunt unterstrichen — cp. 24 (M 301$_{24}$) Bonus bis vel naturam unterstrichen — cp. 25 (M 302$_{11}$) neque enim bis defuerunt unterstrichen — cp. 26 (M 304$_{24}$) dixisti dazu a. R. aliter distinxisti, deleto eo, esse diversos (das im Text stehende esse diversos ist unterstrichen) — (M 304$_{27}$) **praenunciare** dazu a. R. aliter pronunciare — cp. 27 (M 305$_{41}$) De quo bis formidine terras unterstrichen — (M 306$_{19}$) Quid enim prodest bis decurrere a. R. von einer Klammer umspannt, dazu a. R. unter Verweiszeichen a: Sic restitue: Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina, et quam plurimos fallere per cęcam insipientemque sententiam, atque esse certissimum errorem agendo, et suplicando ad principes angelosque decurrere. — cp. 29 (M 308$_{14}$) ipse unicus etc. dazu a. R. Ratio incarnationis — (M 308$_{44}$) Neque bis natus est unterstrichen — (M 309$_{42}$) Simpliciano dazu unten a. R. der Kolumne Simplicianus — cp. 30 (M 310$_{21}$) **evertere** dazu a. R. everrere — cp. 32 (M 313$_{31}$) **movebat** dazu a. R. **monebat** potius. Regalis via quae admonens est in proverbiis scilicet simbolis pythagorę — (M 314$_{52}$) singularibusque miraculis dazu a. R. singularia christi miracula.

Lib. XI cp. 3 (M 318$_{34}$) ignorare n̲ expedit dazu a. R. n̄ (= non) — (M 318$_{48}$) sententia vocabulum dazu unter Verweiszeichen a unten a. R. der Kolumne: sententię vocabulum — cp. 5 (M 320$_{33}$) quemadmodum quaeri potest etc. dazu a. R. *ἀντίφερον* — cp. 10 (M 325$_{40}$) Non enim sola est etc. dazu unter Verweiszeichen a oben a. R. der Kolumne caute intelligas hęc nam — (M 326$_{3}$) habet dazu a. R. unter Verweiszeichen *π* habetur potius — (M 326$_{31}$) inseparabilis incorruptibilitas dazu a. R.

ὁμοίωσισ — (M 326$_{48}$) tenebrae dazu a. R. τεnebre — (M 327$_{13}$) iste mundus bis esse non potest (Schluß des cp.) unterstrichen, dazu a. R. corollarium — cp. 11 (M 327$_{24}$) creati quoquo modo dazu a. R. unter Verweiszeichen π als hinter creati einzuschieben ut — cp. 12 (M 328$_{11}$) Nec ipsos **enim** dazu a. R. **etiam** potius — cp. 17 (M 331$_{54}$) Quapropter bis naturae bonae unterstrichen — cp. 19 (M 332$_{49}$) Quamvis bis producit unterstrichen — cp. 21 (M 334$_{4}$) **dicit** bonum dazu a. R. didicit — (M 334$_{51}$) Si ergo quaerimus etc. dazu a. R. quis, per quid, quare scilicet propter quid fecerit — (M 335$_{1}$) ut a bono deo bona opera fierent unterstrichen — cp. 30 (M 343$_{44}$) senarii dazu a. R. senarius — (M 344$_{29}$) ratio numeri dazu a. R. ratio numeri — cp. 34 (M 348$_{18}$) locis dazu a. R. Locus.

Lib. XII cp. 7 (M 355$_{19}$) Causas etc. dazu a. R. unter Verweiszeichen a ὁμοίωσισ — cp. 12 (M 359$_{39}$) quaestio etc. dazu a. R. unter Verweiszeichen a sed non est adversativa particula sed subiunctiva — cp. 15 (M 364$_{37}$) ita non est consequens etc. dazu a. R. Itaque sancte pater cartam imples quantum uno verbo dicere aucta potuisti semper scilicet intelligi et pro omni tempore et pro ęterno rectius tamen pro omni tempore — cp. 21 (M 372$_{37}$) unum ac singulum bis placuit a. R. durch eine Klammer umschlossen.

Lib. XIII cp. 2 (M 377$_{18}$) de ipso genere mortis etc. dazu a. R. mors animę — cp. 5 (M 380$_{42}$) Quia scilicet sicut lex etc. dazu a. R. contra Diogenes Laertius nullum (dahinter gestrichen bonum et honestum) malum honestum mors est honesta ergo non mala verum (unleserliches Wort: ut? = utitur? rt = respondet?) malum hic de pęnę malo — cp. 6 (M 381$_{17}$) mors pęna noscentis unterstrichen, dazu oben a. R. der Kolumne: memorandum hic, quod cogitaverimus de illorum morte, qui priusquam moriantur non modo exhausti verum absumpti sunt serare ut mortem videantur posse non scilicet non graviter sentire quantum 5^{0} cp. ibi patet pęnam esse mortem quod et hi nunquam maiorem dolorem senserunt et cętera — cp. 7 (M 381$_{46}$) et illis facinus tam immane dimissum est, qui occiderant Christum dazu a. R. crucifixores igitur aliqui baptizati — cp. 11 (M 384$_{41}$) Atque utinam in paradiso bene vivendo egissemus dazu a. R. ach got das adam nit biren ãasz

De trinitate. Basel, Adam Petri, 1515. (M = Migne PSL 42)

Lib. I cp. 1 (M 819$_{23}$) **sed mortalitatis onexre praegravati** dazu a. R. Intellectus humanus est carnea mole obumbratus et graviatus — (M 820$_{16}$) nulla bis sit unterstrichen — (M 821$_{5}$) Rebus enim quae unterstrichen — (M 821$_{12}$) **Ego sum qui sum et qui est misit me ad vos** dazu a. R. Solus deus vere est: solus fontana et nob (Lücke, da das Blatt beschnitten wurde) smia (?) ac indefi (Lücke aus dem gleichen Grunde, wohl zu ergänzen: ni) ens vita — (M 821$_{16}$) Qui bis immortalitatem unterstrichen — (M 821$_{21}$) das Zitat Jak. 1, 17 a. R. durch Klammer umschlossen — (M 821$_{39}$) Ait bis crucifixum unter-

strichen — cp. 2 (M 822$_{13}$) quia bis vegetetur unterstrichen dazu a. R. Deus namque sedet super Cherubinn id est super angelicum et humanum intellectum — cp. 3 (M 822$_{39}$) Quaerite bis semper unterstrichen — (M 823$_{26}$) sperans bis sermocinationes a. R. durch Klammer umschlossen — cp. 4 (M 824$_{5}$) quod pater bis unitatem unterstrichen — (M 824$_{14}$) Non tamen bis et sepultam unterstrichen — cp. 5 (M 824$_{57}$) Quia bis homines unterstrichen — cp. 6 (M 825$_{32}$) In principio erat verbum unterstrichen — (M 825$_{42}$) Neque enim bis deus est unterstrichen — (M 825$_{54}$) Quod idem unterstrichen — (M 825$_{55}$) Scimus bis aeterna unterstrichen — (M 826$_{4}$) Neque enim ipsa unterstrichen — (M 826$_{10}$) **Sed aliud** est ipsa dazu a. R. Deus fontaliter habet immortalitatem: nos vero participative — (M 826$_{22}$) serves bis amen unterstrichen — (M 826$_{39}$) Videri bis sunt unterstrichen — (M 826$_{49}$) An bis mortuos unterstrichen — (M 827$_{1}$) Item cum dicit desgl. — (M 827$_{37}$) Qui bis deo desgl. — (M 827$_{41}$) Similiter bis spiritu sancto desgl. — (M 827$_{44}$) Quod si bis coaeternus desgl. — (M 828$_{16}$) Quid autem insanius ma[gisque] desgl. — cp. 7 (M 828$_{52}$) et in forma dei bis Christus Jesus desgl. — (M 829$_{13}$) Qui cum in forma bis ut homo desgl. — (M 829$_{21}$) In forma dei bis homo desgl. — cp. 8 (M 829$_{49}$) Aut bis contendit desgl. — (M 829$_{59}$) Illi bis hu(mana) desgl. — (M 830$_{10}$) Quod si bis sub(stantiam) desgl. — (M 830$_{17}$) Nec bis ait desgl. — (M 830$_{55}$) Ita bis patris desgl. — (M 831$_{17}$) cum Christus bis ve(stra) desgl. — (M 831$_{44}$) Tunc erit bis domino desgl. — (M 831$_{52}$) Ut enim bis patrem desgl. — (M 832$_{2}$) Contemplatio — fidei desgl. — (M 832$_{20}$) Quis spiritus bis sumus desgl. — (M 832$_{39}$) Illo autem bis illo desgl. — (M 832$_{45}$) Dicant bis esse desgl. — cp. 9 (M 833$_{12}$) est id est bis intelligitis desgl. dazu a. R. (mit Rücksicht auf die Worte der Glosse: sed oritur dubium) Dubium — (M 833$_{23}$) **Aliquando item de fi**(lio) dazu a. R. (mit Rücksicht auf die Worte der Glosse: Visio est tota merces) Visio est tota merces — (M 833$_{40}$) Et ideo bis Judas unterstrichen — (M 833$_{48}$) An forte bis facien(tibus) desgl. — cp. 10 (M 834$_{12}$) Quomodo bis patri desgl. — (M 834$_{22}$) Cuius gaudii bis sedens desgl. — (M 834$_{45}$) Contemplabimur enim desgl. — (M 835$_{22}$) Quid bis non desgl. — (M 835$_{39}$) Ex hoc bis cum patre desgl. — cp. 11 (M 836$_{29}$) Secundum for(mam) desgl.

De civitate dei und de trinitate sind zusammengebunden. Auf der inneren Seite des Vorderdeckels stehen von Zwinglis Hand folgende Notizen:

Varronis laus li. 6 c. 2 — Vespasiani li. 5 c. 21 — Deorum rerum officia li. 6 c. IX — Februa li. civi(tatis) 7 ca. 7 — Mercurii nominis interpretatio eodem li. c. 14 — Lucifer cuius trium dearum ca. 15 — Diis unde nomina eo(dem) li. ca. XVIII — Anime partes

li. de civi(tate) 7 c. 23 — Refutatio eius cęlum marem terram feminam etc. li. civi[tatis] 7 c. 28 — Celum Jupiter terra Juno Minerva idea ibi. — De deo nostro ibi. ca. 29 et infra — Libri Numę Pom(pilii) ibi. c. 34 — Hyδρomantia Numę ca. ultimo — Philosophi aliquot et secte eorundem li. 8 civi(tatis) c. 23 etc. — Angeli boni et mali quantum differenter sciant li. 9 ca. 22 — Sacrificium deo placitum pro quo etiam misericordiam vult li. X c. 5 — Uxor Loth in statuam versa quid significet ibi. c. 8 — Heroes unde dicti sint ibi. ca. 21 — Psalmi 72 sancta interpretatio 25 — Virgili laus ca. 27 — Incarnationis gravissima causa ibi ca. 29 initium evangelii ibidem — Simplicianus episcopus μεdiolanensis quid de isto senserit ib. — Stimulus autem mortis peccatum est virtus etc. de civi(tate) 13 c. 5 — Darunter: Sum Zwynglij.

Zur Acontius-Forschung

Von K. Bauer in Münster (Westf.)

Karl Müller, der unsere Aufmerksamkeit zuerst auf die Bedeutung des Jacobus Acontius gerichtet hat, hat bereits[1] die Frage aufgeworfen, ob dieser der einzige Träger seines Namens im 16. Jahrhundert sei. Anlaß dazu bot ihm der schon von Kroker[2] beachtete Eintrag in dem Album Academiae Vitebergensis (ed. Förstmann I, 156), auf den ihn F. Kattenbusch hinwies: Adscripsit (nämlich zu dem Namen Melchior Folstius) Melanchthon „Acontius". Er stellte fest, daß wir von einem Aufenthalte des Jacobus Acontius in Wittenberg und um die Zeit dieses Eintrages (Mitte der 30er Jahre) in Deutschland überhaupt bisher nichts wissen.

Meine Arbeiten in der Stadtbibliothek und dem Stadtarchiv in Frankfurt a. M., sowie Feststellungen in Oberursel haben inzwischen zu dem doppelten Ergebnis geführt, daß einmal die beiden Genannten in der Tat verschiedene Persönlichkeiten sind, und daß uns außer ihnen noch mindestens zwei andere Träger desselben Namens begegnen, nämlich ein Balthasar Acontius, der der Bruder des Melchior Folstius-Acontius ist, und ein Johannes Acontius, der mit keinem der drei andern etwas zu tun hat, vielleicht aber seinerseits wieder von zwei anderen Namensvettern zu unterscheiden ist.

1. Johannes Acontius ist m. W. zuerst von Lersner in seiner Chronik von Frankfurt a. M. (II, 2, S. 110) erwähnt worden, dem dann

1) Kirchengeschichte II, 2, S. XXII.

2) E. Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Leipzig 1903, S. 140, Nr. 192, Anm. 1.



Steitz im Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst (Neue Folge I, S. 180) gefolgt ist. Er war zusammen mit Johannes Latomus (= Steinmetz) aus Schleusingen[1] Kollaborant in der Schule zu den Barfüßern, aus der das alte Frankfurter Gymnasium hervorgegangen ist. Seine erste Gehaltszahlung in dieser Eigenschaft erhielt er am 18. September 1546, die letzte am 24. Oktober 1573. Gestorben ist er 1574. Der inzwischen verstorbene Frankfurter Archivdirektor Dr. Jung, dem ich diese Daten verdanke, schloß aus der Tatsache, daß die Witwe nach dem Tode ihres Mannes in die Gegend von Coblenz zog, Joh. Ac. sei dort zu Hause gewesen. Diesen Schluß halte ich nicht für zwingend. Sie kann auch in ihre eigene Heimat gezogen sein, die nicht die ihres Mannes gewesen zu sein braucht.

Nach dem Bürgermeisterbuch bat er am 24. März 1551 (S. 246b), ihm etliche Bücher zu kaufen. Die Pfleger erhielten daraufhin Auftrag, die bezeichneten Werke für ihn anzuschaffen (vgl. auch Ratsprotokoll vom gleichen Tage S. 38). Gesuche um Unterstützung für Studienzwecke richtete er laut Ratsprotokoll auch am 1. Februar, sowie am 11. und 14. September 1554 an den Rat.

Den Bürgereid leistete er nach Bürgerbuch VI (1540—1585) erst am 23. Juni 1555. Kurz zuvor hatte er laut Ratsprotokoll vom 25. Mai 1555 mit seinem Kollegen Johannes Latomus des „Hütens und Wachens entledigt sein" wollen, war aber mit diesem Gesuche abgewiesen worden.

Die letzte Notiz, die bestimmt auf ihn deutet, finde ich unter dem 12. Mai 1573 in dem Ratsprotokoll. Damals bat er mit seinen Kollegen um Aufbesserung.

Die Ratsprotokolle vom 2. Juli und 28. November 1555 (S. 72b und 107b) erwähnen einen Jacobus Acontius, der sich beide Male mit Gesuchen an den Rat wandte. Da dieser Name meines Wissens um diese Zeit sonst nicht in Frankfurt vorkommt, möchte ich annehmen, daß unser Acontius gemeint ist, der dann die Beiden auch sonst häufig miteinander verbundenen Vornamen Johann Jakob geführt haben müßte.

Unklar bleibt, wer mit M. Acontius gemeint ist, mit dem sich der Rat vier Jahre später zu beschäftigen hatte. Am 1. Juni 1559 „Sind die Bestallungspunkte und sein (Acontii) Antwort und Erklärung darauf verlesen worden", und am 13. Juni erfolgte eine nochmalige Verlesung der Bestallungspunkte und seiner Resolution (Ratsprot. S. 36b und 39a). Hier ist weder ersichtlich, wie die Abkürzung M. aufzulösen ist, ob mit Magister oder mit Melchior, noch ist klar, zu welchem Amte dieser Acontius berufen wurde. Um die Leitung der Lateinschule kann es sich jedenfalls nicht gehandelt haben. Denn diese lag noch bis 1562 in den Händen von Johannes Cnipius Andronicus (= Joh. Kneip aus Andernach)

1) Vgl. Archiv für Frankf. Gesch. u. Kunst. N. F. I, S. 237, Anm.

und ging dann an den Rektor Dimpfel über[1]. Jedenfalls ist er in der kirchlichen Geschichte jener Zeit nicht weiter hervorgetreten.

Ebensowenig ist Johannes Acontius (und, falls er von diesem zu unterscheiden sein sollte, Jacobus Acontius) irgendwie der weiteren Öffentlichkeit bekannt geworden.

2. Melchior Acontius läßt sich mit Hilfe seines Namens Folstius identifizieren. Denn Folstius ist nur die latinisierte Schreibweise des deutschen Namens Volz, der z. B. in Frankfurt a. M. noch heute vorkommt. Acontius aber ist die Gräzisierung dieses Namens. Der deutsche Name wurde als gleichbedeutend mit „Bolz" genommen, das uns als „Bolzen" geläufiger ist. Nach einer Etymologie, die dieses Wort mit dem mittelhochdeutschen boln = „werfen", „schleudern" in Verbindung bringen wollte, heute aber preisgegeben ist[2], wurde es dann mit dem griechischen ἀκόντιον = „Wurfspieß", „Speer" wiedergegeben. Da der Name Acontius hinter dem Eintrage des Folstius in dem Wittenberger Album von der Hand Melanchthons stammt, ist anzunehmen, daß auf diesen auch die Übersetzung von Volz mit Acontius zurückgeht.

Wer ist nun dieser Melchior Volz = Acontius? Hier hilft uns die Heidelberger Matrikel weiter. In ihr ist nämlich am 4. Juni 1533 inskribiert: Melchior Voltzius, Vrsellanus Mogunt. dioc. An der Identität der Namen ist kein Zweifel. Wir erfahren daher aus dem Eintrag, 1. daß Melchior Acontius sich selber ursprünglich Volz genannt hat, und 2. daß er in der Stadt Oberursel am Taunus zu Hause war, die kirchlich zu der Mainzer Diözese, politisch zu der Grafschaft Königstein gehörte.

Einem Rate K. Müllers folgend, habe ich mich daraufhin in Oberursel danach umgetan, was hier etwa über Melchior Volz zu erfahren wäre. Erkundigungen im Pfarrhaus führten zu keinem Ergebnis, da keine Kirchenbücher aus jener Zeit vorhanden sind. Dagegen konnte Herr August Korf, der das dortige Archiv verwaltet und gerade für diesen Acontius großes Interesse hegt, dankenswerte Auskunft geben. Der von ihm verfaßten „Geschichte der ev. Gemeinde in Oberursel a. T."[3] entnehme ich Folgendes:

Der Name Volz war in Oberursel nicht selten. In der „Eidlichen Aussage einiger Leute, gethan vor Amtmann, Schultheißen und Rat der Stadt Oberursel über den Novalzehnten, welchen man dem dortigen Pfarrer zu zahlen schuldig ist" (1539), wird ein Johan Foltz erwähnt[4]. Als am 23. September 1605 die Bürgerschaft der Stadt Erklärungen über ihre Stellungnahme zur katholischen Religion abzugeben hatte, erklärte ein Caspar Voltz, er wolle „sich intra präfixum Terminum vnderweißen laßen

---

1) Dechent, Kirchengesch. von Frankfurt a. M. seit der Reformation, I, S. 248. Der Name Acontius ist in diesem Werke nicht erwähnt.

2) Vgl. F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch der deutschen Sprache, 5. Aufl. (1894), S 49.

3) Erschienen in Oberursel 1902, zu beziehen durch das Ev. Pfarramt daselbst.

4) Bei Korf S. 245.

Oder außziehen"[1]; ein Kupferschmied Theobald Voltz aber wollte „in seinem mutwilligen halsstarrigen Vornemen verpleiben vnnd Martiny verweichen"[2]. Für uns kommt Foltz Henchen in Betracht, der zur Aufnahme von acht bis zehn unterstützungsbedürftigen Personen im Jahre 1545 ein Haus zur Verfügung stellte, wozu Graf Ludwig am 11. April die Genehmigung erteilte[3]. Dieser Foltz Henchen ist der Vater unseres Melchior Volz.

Die Frankfurter Stadtbibliothek besitzt in ihrer Briefsammlung des Prädikanten Hartmann Beyer auch einige Briefe von Melchior Volz oder, wie er sich nun selber unterschreibt, Acontius. Aus dem zweiten dieser Briefe ersehen wir, daß er am Sonntag Kantate (29. April) 1548 in Oberursel heiratete, wozu er Beyer samt seinem ganzen Hause aufs herzlichste einlud. Ein Brief vom 9. Januar 1559 ist E Stolberga datiert. Die Beziehungen nach Stolberg waren jedenfalls durch die Gräfliche Familie vermittelt; die Gräfin Anna zu Königstein war an den Grafen Botho zu Stolberg-Wernigerode verheiratet gewesen[4]. Wohin die Ortsangabe Harumii in dem Brief vom 23. Februar 1561 weist, vermag ich nicht zu sagen. Derselbe Ort ist mit der Abkürzung Har. in dem Brief vom 19. Dezember 1563 gemeint.

Daß Melchior Acontius ein Verehrer des Erasmus war, wissen wir aus einer Tischrede Luthers, die zwischen den 21. Mai und den 11. Juni 1540 fällt[5]. Sie betrifft das Epicedion Acontii de Erasmo, das erstmals in dem Liber selectarum declamationum Philippi Melanthonis (Straßburg, 1541) gedruckt wurde. Außerdem besitzt die Frankfurter Stadtbibliothek von ihm: De nuptiis Georgii Sabini et Annae. Melchior Acontius —, ein Gedicht in Hexametern, das vier Quartblätter füllt.

3. Balthasar Acontius ist Melchiors jüngerer Bruder. Er ist als Balthasar Acontius, Vrsellanus zum ersten Male in dem Wittenberger Album am 5. Oktober 1541 erwähnt. Hier in Wittenberg trat auch er Hartmann Beyer näher, der noch an der Universität blieb, auch nachdem er am 11. Februar 1539 von der philosophischen Fakultät zum Magister der freien Künste promoviert worden war[6]. Er scheint als Student der Leitung bedürftig gewesen zu sein. Sein Bruder, der erst zu Beyers am 30. April 1543 geschlossener Ehe nach Wittenberg hatte kommen wollen, faßte seinetwegen für diese Reise schon einen früheren Zeitpunkt ins Auge und bat Beyer brieflich, wie er mündlich bereits vor der Abreise von Wittenberg getan habe, er möge dem jungen Mann mit seinem Rat an die Hand gehen. Am 15. September 1542 schrieb er ihm nämlich: Et potest fieri, ut opinione citius apud vos sim, quando-

1) Ebda S. 255, O.-Z. 29.
2) Ebda S. 262, O.-Z. 163.
3) Ebda S. 34. Die Stiftungsurkunde S. 247 f.
4) Ebda S. 7.
5) Vgl. Kroker a. a. O.
6) G. E. Steitz, Der luth. Prädikant Hartmann Beyer, S. 12.

quidem illic. ita es alligatus, ut ne cogites quidem de reditu ad nos. Cupio etiam visere fratrem meum, quem tibi quidem commendavi antehac, sed quid valuerit apud te commendatio ea, nescio. Ipse n. non videtur hoc anno habuisse rationem facultatum suarum. Ut autem ego arbitror, si quid peccavit, stultitia peccavit, non malitia. Iterum itaque te rogo, propter amicitiam nostram, ut eum tuo consilio iuves, ne sine discrimine profundet causa, et ut sit adolescens frugi.

Daß Balthasar Acontius die Freundschaftsdienste zu würdigen wußte, die Beyer ihm damals offenbar geleistet hat, beweisen die Briefe, die er noch nach Jahren an ihn geschrieben hat. Es sind ihrer drei: vom 9. November 1548, 13. Dezember 1548 und 5. Mai (Dom. 2. post pascha) 1549[1]. Alle drei sind aus Wittenberg geschrieben. Ob Balth. Ac. noch immer sich dort aufhielt, oder ob er aus besonderem Anlaß wieder dahin zurückgekehrt war, vermag ich nicht festzustellen.

4. Von Jacobus Acontius besitzt die Frankfurter Stadtbibliothek:

a) Jac. Aconti Tridentini, Philosophi, Jurisconsulti et Theologi rarissimi, Stratagematum Satanae: sive, de recte et prudenter cum in Doctrina, tum in Disciplina instituenda, reformanda, adversusque Diaboli insidias praemunienda Dei Ecclesia, Libri IIX. Ad Elisabetham Angliae Reginam. Eiusdem Epistola de ratione edendorum librorum, ad Joann. Wolfium Tigurinum. Opus vere divinum, et omnium Ordinum hominibus, praesertim Theologis, et Ecclesiarum Curatoribus pernecessarium. Longe correctius et notis atque Scripturae testimoniis illustratum editum. Basileae, Typis Conradi Waldkirchi. 1610. (Der Brief ist datiert: Londini XII Kal. Decemb. MDLII. — Format: 8.— Die Stratag. umfassen 389 Seiten. S. 390—415 folgt der Brief. S. 416 stehen acht Distichen: Manibus Jacobi Aconti Philosophi Jurisconsulti et Theologi perfectissimi, gewidmet von J. Grasserus Basil. Scripsi Londini Oxonio redux IↃCVII prid. Kal. Juli. Den Schluß bildet ein Index (unpaginiert).

b. Stratagematum Satanae Libri Octo Jacobo Acontio Authore Editio novissima. Amstelaedami. Apud Joannem Ravesteynium. A° 1652. (Gleichfalls mit dem Brief an Wolf. — Format: Kl. 8.)

c) Jacobi Acontii Tridentini De Methodo, sive Recta investigandarum, tradendarumque artium, ac scientiarum ratione. Libellus propter summam utilitatem nunc iterum editum. Lug. Batavorum. Apud Johannem Maire, 1617.

Die Methodus ist gewidmet Francisco Betto Romano, dem sich Acontius sehr eng verbunden wußte durch Freundschaft, Religion und Studien: communes fere quos diu sustinuimus labores ac sollicitudines, eadem propemodum studia, idem velle ac nolle, et quod omnia superat, eadem de religione sententia, idemque sumptum relinquendae ob eam rem patriae consilium ita arcto nos vinculo coniunxerunt, ut coniunctius iam esse nihil posset.

1) Ostern fiel 1549 auf den 21. April. H. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 4. Aufl., S. 31.



Der Methodus (1617) findet sich folgende Huldigung vorausgeschickt:

Raphael Eglinus Tigurinus.

Unus erat quondam, nunc est et Acontius unus:
Ille suis scriptis nobilis, iste suis.
Nomen idem utrique est, commendat acumen utrumque
Diversum quamvis ingrediantur iter.
Ille puellares animos Latoïde, Musis
Hic doctus doctos conciliare viros.
Illius ulta vices in virgine Delia, sed te
Vindicat Aonidum Delius ipse Deus.
Cydippae ut febris, fugienti nomen Aconti
Sic tua qui fugiunt nomina febris obest.
Corporis illius cum morbo mentis abactus:
Te nisi complexo pectore stabit iners.
Quae fuit in pomo, viget hoc natura libello,
Testatur scriptis numen uterque suis.

Vielleicht ist es erlaubt, in der Erwähnung des Delius ipse Deus, der selber ein Acontius ist, einen Wink zu erblicken, wie bei Jac. Ac. der Eigenname zu erklären ist: er soll den vielseitig gebildeten Mann, der gleichsam die ganze Kultur seiner Zeit in sich repräsentiert, mit Apollo in eine Linie stellen.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Erich Brandenburg, Die materialistische Geschichtsauffassung. 66 S. Leipzig, Quelle & Meyer, 1920. — Rudolf Stammler, Die materialistische Geschichtsauffassung. 89 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1921. — Zwei sehr verschiedene Reden (die erstere ist Rektoratsrede, die letztere ein Vortrag aus dem apologetischen Seminar in Wernigerode) über dasselbe Thema! Schon in der Form verschieden; Brandenburg lebendig, anschaulich, konkret, Stammler entsetzlich abstrakt und schwerflüssig. Inhaltlich konzentriert der Leipziger Historiker seine Ausführungen auf den allerdings entscheidenden Punkt, daß die materialistische Geschichtsauffassung von Marx tatsächlich den geistig-kulturellen Überbau aus dem Wandel des wirtschaftlichen Unterbaus nicht zu erklären vermöge, daß dieser Wandel überhaupt nicht in dem vorausgesetzten Maße vorliege, da z. B. durch das Hochkommen der Maschine der Pflug nicht verschwindet. Die Entwicklung der materialistischen Auffassung durch Brandenburg ist außerordentlich klar; nur scheint mir fraglich, ob die Beeinflussung jener Theorie durch Hegel nicht zu schnell abgewiesen wird (S. 19). Gerade sofern, wie klar gezeigt wird (S. 22ff.), die Marx-Engelssche Konstruktion gar nicht materialistisch ist, vielmehr eine Wechselbeziehung zwischen Materie und Bewußtsein annimmt, also eine Dialektik der historischen Bewegungsprozesse postuliert, dürfte Hegel eingewirkt haben (vgl. J. Plenge: Marx u. Hegel, 1911). Das wird ja auch schließlich wieder zugegeben (S. 34): „was bei Hegel die List der Idee, das ist bei Marx der Zwang des nach unwandelbaren Gesetzen ablaufenden Produktionsprozesses". Die entscheidende Frage aber, was denn die Produktivkräfte zwinge, sich immer weiter zu entfalten und in einer ganz bestimmten Richtung zu wirken, wird von Marx und Engels nicht gelöst. Was in dieser Hinsicht gesagt wird, bleibt eine bloße Behauptung. So hat sich denn auch unter der Jüngerschaft von Marx sehr deutlich eine Umstellung vollzogen (Kautsky, Bernstein). Die ökonomischen Verhältnisse sind nicht Ursachen für die Gestaltung oder die Veränderung von Recht, Staat und Weltanschauung, sondern bloße Bedingungen, und der Forscher hat sich bei jeder historischen Erscheinung zu fragen, wieviel von ihr etwa auf den Einfluß der Produktivkräfte zurückzuführen sei (man vgl. Troeltschs „Soziallehren"). In Max Adler kommen wir sogar ganz deutlich in die idealistische Sphäre hinein, wenn er formuliert: „das Ideelle ohne das Materielle ist wirkungslos, das Materielle ohne das Ideelle richtungslos". So löst sich der historische Materialismus selbst auf.

Stammler holt historisch weiter aus als Brandenburg, indem er hinter Marx zurückgreift in lehrreichem Überblicke. Die Kritik wird bei der mangelnden Einsicht in die Eigenart des Geistes angesetzt; die materialistische Geschichtsauf-

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

fassung hat den Zweckgedanken nicht beachtet. Die soziale Wirtschaft ist gar kein selbständig bestehender Gegenstand, über dem sich der „Überbau" erhöbe, vielmehr wird die ganze Sozialökonomie durch den Überbau bestimmt. Hier trifft Stammler mit Brandenburg zusammen, nur daß er dann den „Überbau" auf die rechtliche Regelung konzentriert und so auf das Problem: Recht und Wirtschaft geführt wird. Erheben sich nun aber schon gegen die radikale Verneinung von eigenen Gesetzen des wirtschaftlichen Lebens Bedenken (Brandenburg formuliert da viel glücklicher), so erst recht, wenn nun Stammler seine bekannten Gedanken über die Idee der Gerechtigkeit als Lösung des Sozialproblems vorträgt. Alle die Begriffe, mit denen er operiert, wie „grundsätzliche Richtigkeit", „reines Wollen", „richtiges Wollen" können über das rein Formale nicht hinausführen, und das aufgestellte Ziel, nach dem Grundgesetz des Wollens das menschliche Streben „objektiv richtig" zu führen, kann ebenso wenig gelingen, als es Kant gelang, über die reine Formalität der ethischen Begriffe hinaus eine positive „objektiv richtige" Ethik vorzulegen. Die von Stammler (S. 75ff.) immer wieder gezogene Gleichsetzung von Naturgesetz und Sittengesetz rücksichtlich der Gültigkeit stimmt im besten Falle für das rein Formale der ethischen Kategorien, was aber im einzelnen Falle „das Richtige" ist, läßt sich objektiv nicht feststellen, sondern ist Überzeugungssache. So kann Stammlers Satz: „wir glauben an den Sieg des Richtigen" (S. 87) nur insofern gelten, als man „glauben" unterstreicht, und ergänzt: des Richtigen, das wir dafür halten. Dann gerät aber auch der Gedanke ins Wanken, ja, wird geradezu furchtbar gefährlich, daß der Krieg die „notwendige Zwangsvollstreckung des stets zu verfolgenden richtigen Rechts" bleiben soll (S. 88). Daß „das richtige Recht" inhaltlich (d. h. über die fixierbaren formalen Kategorien hinaus) nicht objektiv bestimmt werden kann, lehrt die politische Gegenwart doch wohl deutlich genug, es sei denn, daß man auf der Gegenseite nur mala fides annehmen will, was aber kaum angängig ist. Zu absoluter Skepsis ist damit kein Grund, wohl aber geht es um einen Kampf der Überzeugungen, und unter ihnen ist eine die christliche vom Rechte. Wenn Stammler zum Schluß noch einmal betont: „es ist nicht richtig, was die materialistische Geschichtsauffassung meinte, daß dieses Geistesleben ein abhängiges und dienendes Nebending wäre", so wird er damit natürlich allgemeine Zustimmung finden.

Theodor Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. 2. Aufl. 245 S. München, Beck, 1921. — Dieses durchaus ernst zu nehmende Buch gehört zu den sog. Husarenritten, über die man den Kopf schüttelt, an denen man aber doch seine geheime Freude hat, weil sie tollkühn schier Unglaubliches vollbringen. Lessing sagt keck, darin und in haarscharfer Zuspitzung seinem großen Namensvetter ähnlich, der ganzen Geschichtswissenschaft, soweit sie Wirklichkeitserkenntnis zu geben beansprucht, Fehde an, stürzt das Wort Rankes: „Geschichte ist die Wirklichkeit selber" radikal um: Geschichte ist „Geschichteschreibung, d. h. die Stiftung dieses Sinnes, die Setzung dieses Kausalzusammenhangs, die Erfindung dieser Entwicklung; sie vorfindet nicht den Sinn der Welt, sie gibt ihn." M. a. W. sie ist gänzlich subjektiv, entspringt aus Wunsch und Wille, Bedürfnis und Absicht, ist eine Traumdichtung, und die sog. geschichtliche Entwicklung ist Entwicklung von mir aus und zu mir hin, nicht etwa eine rein beschreibende Darstellung (derartig rein Beschreibendes gibt es nur in der Naturwissenschaft). Indem wir den an sich gleichgültigen, unübersehbaren oder uferlosen Geschehnissen Wertakzente verleihen, kommen wir zum sog. geschichtlichen Zusammenhang. Wir selbst sind immer die Spinne, die Zentrum und Ur-

sprung aller Fäden bildet, und aller Geschichte liegt eine logificatio post festum zugrunde. Schon die Geschichtsquellen bewahren mit ungeheuer verengter Einstellung das für gewisse menschliche Interessengruppen Selektiv-Wirksame. So geht es von Illusion zu Illusion. Die Geschichte trägt nicht in sich selbst den Sinn, nach dem sie zu begreifen wäre; sie ist kein geistiges Reich unabhängig von erfassendem Bewußtsein und gestaltendem Wollen. Vielmehr „sinnlose Lebenstragödien eines Ameisenhaufens" werden vom Historiker zu Geschichte gemacht, und die Leitpflöcke der Geschichtestiftung sind die Ideen. Die wollen sinnvoll machen, was tatsächlich ein „großes Narrentrauerspiel" ist, und der schlimmste dieser Sinnschaffer ist Hegel, womit denn Lessing Raum gewinnt für einen starken Ausfall gegen den Historismus, der um so windbeuteliger wird, je universaler zu sein er sich unterfängt, um in Osw. Spengler den Gipfel zu erklimmen. Den sog. „objektiven Geist" gibt es überhaupt nicht; die Geschichte unterstellt Wirklichkeit für andere Wirklichkeiten; ihre Motivation ist dabei gänzlich unzureichend, am schlimmsten die religiöse der göttlichen Vorsehung oder die Wertung nach dem Erfolge, die „Geheimratsstellung zur sittlichen Weltordnung!" Die historischen Ideale sind eine große Lüge; wer dieselben Ansichten, die vor 50 Jahren die öffentliche Meinung von ganz Deutschland waren, heute verteidigt, gilt als Lump oder Narr. Historisch-politische Ideale sind nur Umschreibungen für praktische Absichten; der reine Wert der Sache entscheidet niemals, sondern immer nur unsere Einstellung zur Sache, wobei mens von mentiri herkommt. Das beste Symbol der Geschichte ist jene Zuckerfabrik bei Souchez in Flandern, die während des Krieges fünfzigmal den Deutschen von den Franzosen und ebenso oft diesen wieder von den Deutschen abgenommen wurde. Am „sachlichsten" wird der urteilen, der am wenigsten beteiligt ist. Auf alle Fälle aber bleibt Geschichte „Reflex des Lebenselementes im Bewußtsein".

Wenn nun Lessing diesem rückhaltlos auflösenden Teile einen zweiten „Geschichte als Ideal" anreiht, so wird man von vornherein von einem Standpunkte, dem die Weltgeschichte das Weltgedicht ist, nicht viel erwarten. Er kommt auf einen feinen Epikuräismus hinaus, aufgebaut auf Buddhas Verwerfung der geschichtlichen Welt — ein Sitzen in der Loge, um mit kritischem Lächeln die Ereignisse auf der Lebensbühne an sich vorüberziehen zu lassen; man versteht, warum dieses Buch mit dem Strindbergpreis gekrönt werden konnte. Aber seine Lektüre wirkt erfrischend, weil es schneidend scharf an die Grenzen unseres historischen Könnens mahnt und daran erinnert, daß die Rankesche Maxime, darzustellen, so wie es gewesen ist, unmöglich ist. Nun schießt freilich Lessing mit seiner Polemik gewaltig übers Ziel hinaus. Es ist schon erkenntnistheoretisch unberechtigt, das „Ding an sich" der Geschichte, weil wir erst den uns bewußten Sinn in es hineintragen, für ein Chaos oder Unsinn zu erklären; es muß erkenntnistheoretisch neutral bleiben. Und dann rollen sich weiter die schwierigsten geschichtsphilosophischen Probleme auf. Idealismus, dem Lessing zu Leibe rückt, ringt mit Realismus, oder vielleicht ist das Bewußtsein als solches auf die Subjekt-Objekt-Bezogenheit eingestellt (Nicolai Hartmann), oder es taucht die Frage nach der Möglichkeit gleichartigen Verstehens verschiedenartiger Individuen auf usw. Die zahlreichen Fragen kann man nicht mit einer schneidigen Attacke über den Haufen reiten; es steht nicht so, daß der Historiker nunmehr nach Lessings Buch sich als Propagator des „Unsinns" wissen müßte.

W. Köhler, Zürich.

Von Wilhelm Diltheys „Gesammelten Schriften" (Leipzig, Teubner) liegt nunmehr auch die zuerst 1883 erschienene, längst vergriffene und

leider Torso gebliebene „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ als Bd. I der Gesamtreihe vor (XX, 429 S.). Dieser „Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte“ bildet ja in der Tat nicht nur eine methodologische und erkenntnistheoretische Einführung in D.s den Geisteswissenschaften und insonderheit der Historie gewidmete Forschungen und das in die Art seines Denkens einführende systematische Hauptwerk, das wir — freilich als Fragment — aus seiner Feder besitzen, sondern es sollte auch den Rahmen abgeben, in den manche seiner anderen Publikationen eingestellt werden sollten, so z. B. teilweise die berühmten Darlegungen, die nun in Bd. II der „Ges. Schriften“ in der „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ ihre Stelle gefunden haben; sie sollten in den Text des 2., die Entwicklung und den Verfall der Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften schildernden Buches eingearbeitet werden, und Bernhard Groethuysen, der Herausgeber des neuen D.-bandes, hat innerhalb der aus den D.schen Handschriften mitgeteilten Zusätze wenigstens die Disposition mitteilen können (S. 426), die D.s Plan andeutet, obwohl sie sich nur auf die beiden Themata: „Die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit der Lebensansicht und den Lebensbegriffen der Römer“ und „Verschmelzung der griechisch-römischen Philosophie mit dem östlichen Offenbarungsglauben“ bezieht. Obwohl D. sich 1904 bis 1906 mit dem Gedanken einer Neuauflage seiner „Einleitung“ getragen und sein Lebelang den Plan festgehalten hat, dem ersten Band einen zweiten folgen zu lassen, ist doch die Zahl der Ergänzungen, die man jetzt der Neuauflage hat hinzufügen können, ganz gering (S. 409—426), und auf die Mitteilungen von fortsetzenden Aufsätzen seines Nachlasses wird hier ganz verzichtet. Das Werk wirkt also in der Neuauflage so, wie es bei seinem ersten Erscheinen gewirkt hat; das wird man als berechtigt anerkennen: es ist nun einmal ein historisches Dokument einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation, die durch die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlich gerichteten Positivismus und durch die Abkehr von der absterbenden Metaphysik gekennzeichnet ist und D. den Antrieb gegeben hat, in logisch-erkenntnistheoretischer und historischer Auseinandersetzung mit jenen Größen den selbständigen Charakter der Geisteswissenschaften herauszuarbeiten. D. selber hat die Färbung jener Entstehungszeit nicht beseitigen wollen (vgl. die S. 410 mitgeteilte Vorrede), so daß die Neuauflage in diesem Punkt mit seinen Absichten übereinstimmt. Wegen der Belehrung, die uns entgeht, wird man gleichwohl bedauern müssen, daß es nicht möglich war, mehr von der von ihm geplanten Ergänzung und Fortsetzung hier mitzuteilen. Was davon sich auf das 1. (systematische) Buch bezieht, dient dazu, Diltheys Standpunkt in der Frage des Zusammenhangs der Einzelwissenschaften des Geistes und ihres Verhältnisses zur Naturwissenschaft gegenüber Windelband und besonders Rickert kurz zu rechtfertigen (S. 411—420), sowie bezüglich der Soziologie (S. 420—423) sich mit Simmel auseinanderzusetzen und ihm wenigstens die Berechtigung einer die äußere Organisation der Gesellschaft behandelnden Einzelwissenschaft zuzugestehen, aber nach wie vor die von Comte, Spencer u. a. geforderte Soziologie, die als ihre Gegenstände auch Recht, Sitte, Religion in sich schließen wollte, abzulehnen. Bieten diese Zusätze noch relativ zusammenhängende und eingehendere Darlegungen, so sind die S. 423 bis 426 gebotenen Zusätze zu dem 2. (historischen) Buch, das als Haupttext des Ganzen (S. 123—408) die Geschichte der metaphysischen Auffassung des Geistes, der Gesellschaft und der Geschichte in der Antike und im Mittelalter bis zum Verfall der Metaphysik darstellte, nur wenige, knappe und vereinzelte Korrek-

turen oder — dies das Wesentliche — Dispositionen. — Auch so ist das Wiedererscheinen der D.schen „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ ein Ereignis, das der verbreiterten Wirkung der D.schen Denkart und seiner Forschungsergebnisse — einer „Dilthey-Renaissance“, wie man wohl gesagt hat, — ohne Zweifel zugute kommen wird. Die Anzeige des I. und IV. Dilthey-Bandes durch R. Hönigswald in DLz. 1923, S. 1065—1077, ist zu einer lesenswerten Charakteristik der wissenschaftlichen Persönlichkeit und Grundanschauung D.s angewachsen. Zscharnack.

Das neue, auf die kirchlichen Praktiker und auf religiös interessierte Laien zugeschnittene einbändige amerikanische Handwörterbuch von Shailer Mathews und Gerald Birney Smith, Dictionary of Religion and Ethics (New-York, Macmillan Company, 1921. VIII, 513 S. in 4⁰) behandelt in überwiegend kurzen Artikeln alle wichtigen Fragen und Tatsachen aus dem Gebiet der Religions- und Kirchengeschichte, Religionspsychologie, Dogmatik und Ethik, und zwar durch die Vergangenheit hindurch bis in die Gegenwart hinein, wo dem Stand des religiösen Lebens in Amerika, Europa und auf den Hauptmissionsfeldern besondere Aufmerksamkeit geschenkt ist. In diesem Punkte hat es für uns als alphabetisch geordnete englisch-amerikanische Kirchenkunde seinen Hauptwert, bietet auch zahlreiche biographische Notizen für das 19. und 20. Jhd., leider (im Unterschied von der RGG.) nicht auch für die noch Lebenden. In dem biographischen Anhang (S. 485—513) mag das fast völlige Fehlen der nichtenglischen Literatur zunächst stören; die Aufzählung der englischen Literatur hat aber trotz der nicht unbedingten Vollständigkeit auch für deutsche Benutzer ihren Wert. Zscharnack.

The Harvard Theological Review (Cambridge, U.S.A., Einzelheft 75 cts.) bringt Übersichten über die mitteleuropäische Literatur zur historischen Theologie in den Jahren 1914—1920 (in englischer Sprache). XIV, 4 (Oktober 1921) S. 287—374 beginnt mit der allgemeinen Kirchengeschichte und der Geschichte der alten Kirche von G. Krüger. Ihn ergänzt für die älteste Kirchengeschichte — das Neue Testament und seine Zeit einschließlich der hellenistischen Religionsgeschichte — H. Windisch in XV, 2 (April 1922) S. 115—216. In XV, 4 (Oktober 1922) S. 323—405 setzt Kr. sein Referat für das Mittelalter fort. Die mit gewissenhafter Vollständigkeit, strenger Objektivität und klarer Kürze gearbeiteten Berichte, die auch auf wichtigere Besprechungen hinweisen, werden auch deutschen Lesern wertvoll sein, zumal sich die Referenten der Unterstützung holländischer bzw. skandinavischer Gelehrten erfreuen durften. Die den einzelnen Sachgruppen in alphabetischer Ordnung vorangestellten Titelsammlungen stellen zur Zeit die beste und übersichtlichste Bibliographie des behandelten Gebietes dar. (Für die vornicänische Kirchengeschichte vgl. auch diese Zeitschrift N. F. II, 1921, S. 140—166.) H. v. Soden, Breslau.

Die vorliegende 5. umgearbeitete Auflage von Karl Heussis Kompendium der Kirchengeschichte (Tübingen, Mohr, 1922. XXXI, 481 S.) bedeutet zunächst eine Verkürzung der bisherigen Darstellung (4. Aufl. 627 S.!), teils durch Stoffausscheidung, mehr noch durch Neugruppierung und knappere Fassung. Das Ziel, durch solche Zusammendrängung und zugleich durch Vereinfachung der Disposition, in der sich die vorgenommene Stoffverschiebung spiegelt, das Ganze noch durchsichtiger und geschlossener zu gestalten, dürfte erreicht sein. Besonders dankenswert ist es sodann, daß H. sich entschlossen hat, nach dem Vorgang von v. Schuberts „Grundlinien“ 6. Aufl. 1919 (s. ZKG NF

I, S. 427) nun auch „die flüssige Lava“ der Gegenwart anzufassen und in den hinzugefügten 7 neuen Paragraphen eine Skizze der Jahre 1914—1922 zu geben („Die Kirche unter den Einwirkungen und Nachwirkungen des Weltkrieges“). Man wird auch hier wieder H.s Fähigkeit, das Wesentliche in geschickter Gruppierung und durchsichtiger Fassung darzubieten, bewundern müssen, auch wenn man in Einzelurteilen von ihm abweicht oder die Stoffauswahl hier und da etwas anders wünscht.

Adolf von Harnacks kleine Dogmengeschichte, die zuletzt 1914 erschienen war, liegt in neuer 6. verbesserter Auflage vor (Tübingen, Mohr, 1922. XV, 486 S.). Wer das Buch durchblättert, stößt inmitten des im übrigen natürlich festgehaltenen alten Aufbaus auf Schritt und Tritt, besonders im altkirchlichen Teil, vereinzelt aber auch später, auf Einzeländerungen und auf meist in Petitsatz gebotene Einschiebungen; in ihnen spiegeln sich v. H.s eigene neue Forschungen (vgl. z. B. S. 33 über die Terminologie der Wiedergeburt, S. 45 über die neuere Apostolikumforschung, § 14 über Marcion, dazu auch S. 93 über die Kanonsentwicklung u. a.), sowie die Ergebnisse der aufmerksam gebuchten Untersuchungen Anderer (vgl. z. B. § 8 über Reizenstein, dem gegenüber betont wird, daß es „bis auf weiteres und vielleicht für immer“ nicht möglich ist, den Synkretismus des 1.—3. Jhd.s reinlich, sicher und aufklärend auf seine kausalen Faktoren zurückzuführen; S. 58 über Carl Schmidts „Gespräche Jesu“ mit dem Anerkenntnis, „daß es bis zum Ende des 2. Jhd.s neben dem Hauptast der heidenchristlichen Entwicklung . . . mehrere Nebenäste gegeben hat“, die freilich nach v. H. mehr kirchen- als dogmengeschichtliche Bedeutung haben). Zsch.

Franz Xaver Seppelt, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution. 2 Bde. 231 u. 200 S. (Sammlung Kösel 88/89, 90/91.) Kempten und München, 1921. — Dies mit Fleiß und Gründlichkeit angefertigte, von aufrichtigem Streben nach historischer Gerechtigkeit zeugende, den katholischen Standpunkt des Verfassers nicht verleugnende, aber auch nirgends aufdringlich betonende kleine Werk kann als eine brauchbare Zusammenfassung des geschichtlichen Stoffes bezeichnet werden. Hinsichtlich der historischen Darstellung steht es weniger hoch; nicht nur sind die eigentlichen Probleme der Entstehung des päpstlichen Primates für den Verfasser nicht vorhanden, er bietet vielfach nur ein Aggregat von historischen Einzeltatsachen, die am Faden der Chronologie aufgereiht und durch keinerlei wirklich historische Dominante zusammengehalten werden. So ist das Ganze ideenarm und auf weite Strecken hin, wo nicht schon der Stoff an sich fesselt, nicht gerade eine besonders interessante Lektüre. Vgl. auch die daran durch Friedr. Baethgen in DLz. 1922, S. 433—438 geübte Kritik, der gegenüber der rechtfertigende Hinweis Bihlmeyers in Tübinger Theol. Quartalschr. 103, 1922, S. 290, daß doch eine Geschichte der Päpste, nicht des Papsttums zu schreiben war, nicht aufkommt.
Karl Heussi, Leipzig.

Reichhaltige Beiträge zur kirchlichen Rechtsgeschichte der verschiedensten Zeiten bietet stets die Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung (Weimar, H. Böhlaus Nachf.). Aus den letzten Jahrgängen seien die kirchenhistorisch wichtigsten Aufsätze gebucht. Ulrich Stutz, Die Zisterzienser wider Gratians Dekret (Bd. 40, Kan. 9, 1919, S. 63—93), führt die quellenmäßig bezeugte Reserve des Ordens gegen Gratian nicht mit R. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (München 1918), auf eine tiefgehende Wandlung des Kirchenrechts gegen Ende

des 12. Jahrh.s zurück, sondern auf eine allgemeine Abneigung der Zisterzienser gegen das Rechtsstudium und Studium überhaupt — sie waren auf praktische Arbeit gerichtet und ließen höchstens das Studium der Theologie zu — und auf einzelne Widersprüche zwischen den speziellen Satzungen des Ordens und dem allgemeinen Kirchenrecht, die nach dem Willen der Ordensobern möglichst wenig im Orden selbst bekannt werden sollten. — Kurz erwähnt sei die Arbeit von Wilhelmine Seidenschnur, Die Salzburger Eigenbistümer in ihrer reichskirchen- und landesrechtlichen Stellung (Ebenda S. 177—287. Auch als Berliner Dissertation erschienen). — Als einen Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter bezeichnet sich die Abhandlung von Karl Frölich über das Goslarer Domstift in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Bd. 41, Kan. 10, 1920, S. 84—156). — Ludwig Füsel, Die kirchlichen Empfehlungsbriefe und das kirchlich-klösterliche Geleitswesen (Ebenda S. 157—167), behandelt seinen Gegenstand von den antiken Grundlagen her in das frühere Mittelalter hinein. — Friedrich Baethgen, Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der potestas indirecta in temporalibus (Ebenda S. 168—268), beobachtet zunächst, wie die Theorie vom Eingreifen der geistlichen Gewalt bei Versagen der weltlichen in der allgemeinen Anschauung des Mittelalters über das Verhältnis von Staat und Kirche zueinander begründet war, und wie sie von zirka 1200—1250 schnell als bewußte und vollendete Theorie ausgebildet worden ist; B. legt dann dar, wie von den Ansprüchen der Theorie doch nur sehr wenig in die Wirklichkeit umgesetzt wurde, allerdings wohl kaum wegen eines starken Widerstandes weltlicher Gesinnung und Theorien als vielmehr darum, weil die Päpste selbst alle ihre ständig wachsenden Ansprüche und Befugnisse als notwendige und selbstverständliche Bestandteile ihrer direkten Gewalt ansahen und auf die Theorie einer indirekten Vikariatsgewalt nur ausnahmsweise und gelegentlich zurückgriffen. Er verfolgt dann im besondern das Auftreten der Kurie in Italien und weist auch hier eine lang andauernde Zurückhaltung der Päpste gerade dieser Theorie gegenüber nach. Stellte sie Klemens V. nach dem Tode Heinrichs VII. bei verschiedenen hochwichtigen Maßnahmen in den Vordergrund und nahm sie offiziell ins Kirchenrecht auf, so handelte er dabei durchaus nicht so sehr aus eigenem Antriebe und Interesse als vielmehr unter dem Einflusse König Roberts von Neapel. Erst Johann XXII. hat die Theorie aufs höchste gesteigert und als Machtinstrument für das Papsttum benutzt, nicht nur in Italien, sondern auch in Deutschland. Ein Blick auf die Behandlung des Problems in der publizistischen Literatur der kaiserlichen Partei schließt die sehr tüchtige Arbeit, die der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift vorgelegen hat. — Wilhelm Erben, Die Gründungsurkunde des Chorherrnstiftes Habach (Bd. 42, Kan. 11, 1921, S. 1—30). Habach liegt südlich vom Starnberger See und ist gegründet von dem auf Seite Heinrichs IV. stehenden Bischof Nortpert von Chur i. J. 1085. E. erörtert die Schicksale der Gründung in ihren verschiedenen Stadien (von 1073 an) im Zusammenhang mit den Zeitereignissen, die Rechtsbestimmungen der Gründungsurkunde und verwandter Klostergründungen, die nicht Reformklöster waren, und weitere Schicksale des Stifts bis ins 14. Jahrh. Auf kirchliche Anschauungen Heinrichs IV. und seines Anhangs fällt dabei einiges erwünschte Licht. Zum Schluß veröffentlicht E. erneut die schon bekannte, aber wenig beachtete Urkunde — Fritz Streichhan, Die Anfänge des Vikariates von Thessalonich (Bd. 43, Kan. 12, 1922, S. 330—384), gibt unter Verwertung der an anderem Orte (Jenaer theolog. Dissertation, 1921) von

ihm gelieferten Beweise für die Echtheit der sog. Sammlung der Kirche von Thessalonich eine Schilderung der aus den Briefen sich ergebenden Rechtsstellung der Bischöfe von Thessalonich. Deren Vikariat rührt danach ursprünglich nicht von päpstlicher Verleihung her, sondern ist erst nachträglich durch päpstliche Erweiterung einer an sich bereits gehobenen kirchlichen Stellung zustande gekommen; die Rechte des illyrischen Vikars waren mit denen anderer päpstlicher Vikare (Arles u. a.) nicht identisch, sondern auf Grund besonderer Verhältnisse besonders gefaßt. — Walther Schönfeld, Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter (Ebenda S. 1—54), von ca. 400—900; er behandelt Ursprung und Verbreitung, Name und Arten der Xenodochien, dann ihre Gründung und rechtliche Natur, ihre Verfassung und Verwaltung. — B. Schmeidler, Heinrichs IV. Absetzung 1105/06, kirchenrechtlich und quellenkritisch untersucht (Ebenda S. 168—221): ich suche u. a. vor allem den Nachweis zu führen, daß der Kaiser auf dem sog. Reichstag zu Ingelheim ein demütigendes und entehrendes Sündenbekenntnis nicht abgelegt hat, indem ich die gesamten Vorgänge kirchenrechtlich klarzustellen suche. — Theodor Apel, Stadt und Kirche im mittelalterlichen Marburg (Ebenda S. 222—329), gibt eine ausführliche ortsgeschichtliche Schilderung der dortigen kirchlichen Einrichtungen und Rechte. — Max Mitterer, Der Rapt de séduction als Ehehindernis nach gallikanischem Kirchenrecht (S. 55—109), schildert den in Frankreich vom 16. bis 18. Jahrhundert vom Staat geführte Kampf gegen die Gültigkeit heimlich (ohne Wissen und Willen der Eltern oder Vormünder) geschlossener Ehen, die die Kirche zwar verbot, aber nach geschehener Tatsache alsdann anerkannte. Unter dem Einfluß römischer Rechtsanschauungen bekämpften die französischen Juristen offen einige diesbezügliche Dekrete des Konzils von Trient und hinderten deren Annahme durch den französischen Staat. — Endlich erörtert J. Bombiero-Kremenać, Die Entwicklung der staatlichen Kongrua-Gesetzgebung in Österreich (S. 110—167), die Regelung des standesgemäßen Mindesteinkommens, der Kongrua oder portio canonica, der Seelsorger in Österreich vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart des Jahres 1921, in der ein nach Ansicht des Verfassers voraussichtlich für längere Zeit endgültiger Rechtszustand erreicht worden ist. Die Besprechungen, umfangreich und eindringlich wie stets, haben in Band 43 letztmalig unter der Redaktion von Albert Werminghoff gestanden, dessen vorzeitigen Tod im Anfang dieses Jahres (1923) jeder, der ihn kannte, und besonders auch die mittelalterliche Kirchengeschichte schmerzlich beklagen wird.

B. Schmeidler, Erlangen.

Odo Casel O. S. B., Die Liturgie als Mysterienfeier (Ecclesia orans, herausgeg. von Abt J. Herwegen, 9. Bändchen). X, 160 S. Freiburg i. Br., Herder, 1922. — C. gibt zunächst unter der Überschrift „Die Vorschule Christi" eine Schilderung der griechischen Frömmigkeit, namentlich in den Mysterien, und zwar mit solchem eindringenden, sympathischen Verständnis, wie sie wohl anderwärts bisher nirgends zu finden war. Dann beschreibt er die „Mysterien Christi", d. h. Taufe und Abendmahl in ihrer späteren Auffassung, die er aber, namentlich was den Opfercharakter des letzteren betrifft, im Gegensatz zu Wetter, Altchristliche Liturgien, als ursprünglich zu erweisen sucht. Die Frage nach dem Verhältnis der christlichen zu den antiken Mysterien beantwortet er dahin, daß das Christentum diesen wesentlich Neues hinzugefügt und die Mysteriengedanken selbst nicht entlehnt, sondern von Anfang an enthalten habe. Das Opfer im Geist, das die spätere griechische Philosophie verlangte, wird in der Eucharistie gefunden und daraus für die Form der Liturgie die Folgerung gezogen, daß zu

ihr nur die klassische Kunst passe, in der eine vollausgereifte, zur höchsten harmonischen Lebensfülle gesteigerte Idee, die ihr allein gemäße Ausprägung finde. Endlich in einem letzten Kapitel wird, z. T. im Anschluß an des Verfassers Buch De philosophorum graecorum silentio mystico (1919), das mystische Schweigen in der spätantiken Mystik und im Christentum verglichen und darunter hier sowohl die Arkandisziplin, aus der auch die lateinische Kultsprache erklärt wird, als das Schweigen im Kulte, das der Verfasser im Sursum corda und im Cherubinhymnus der griechischen Liturgie findet, verstanden. Daß das nicht genau dasselbe wie in der griechischen Mystik ist, weiß C. natürlich; im übrigen ist wohl, von Kleinigkeiten, wie der reinchristlichen Deutung der Aberkiosinschrift abgesehen, namentlich die Forderung der klassischen Kunstform für die Liturgie nicht unbedingt berechtigt und die ganze Zurückführung des späteren christlichen Gottesdienstes einschließlich des Opfercharakters der Messe auf Christus unmöglich. Aber als Spezimen der Verdienste der neueren katholischen liturgiegeschichtlichen Forschung auch um die vergleichende Religionsgeschichte ist das kleine Buch höchst beachtens- und dankenswert. Carl Clemen, Bonn.

Durch die Freundlichkeit des Herrn Bibliothekars der John Rylands Library in Manchester, über deren Entwicklung seit ihrer Gründung kürzlich ihr Leiter, Henry Guppy, einen kurzen Bericht gegeben hat (The John Rylands Library Manchester. A brief Record of twenty-one Years' Work. Manchester, University Press, 1921. XIV, 58), sind uns das 4. Heft des 6. Bandes und die beiden ersten Hefte des 7. Bandes des Bulletin of the John Rylands library Manchester von Jan. und Juli 1922 und Jan. 1923 (Manchester, University Press) zugeschickt worden. Vol. 6, Nr. 4 enthält einige sehr hübsche Artikel zur mittelalterlichen Geschichte. S. 402—413 sammelt Edm. G. Gardner die Aussagen Dantes in der Divina Commedia über sich und sein Schicksal, die er verstehen lehrt als eine Verteidigung seiner politischen Stellung und als ein Bekenntnis seiner inneren Erfahrung, beides als die einzigen Gründe, die es nach Dante dem Menschen erlauben, von sich zu sprechen. S. 414—438 charakterisiert T. F. Tout die mittelalterlichen Chroniken („The Study of mediaeval Chronicles"), besonders die englischen des 13. und 14. Jahrhunderts als der Blütezeit der englischen Chronikschreibung, und fordert die englischen Studenten in sehr beherzigenswerter Weise auf, sie nicht nur wegen ihrer einzelnen Angaben, sondern als ein Ganzes zu lesen, um so ihren Geist verstehen zu können. S. 452-521 vollendet F. M. Powicke seine 1921 begonnene große Arbeit über den Zisterzienserabt Ailred von Rievaulx († 1167) auf Grund der Biographie seines Schülers Walter Daniel, von der er die Hauptstücke aus MS. Q. B. 7 Jesus College in Cambridge mitteilt. — Befremdend ist ein Bericht des Herausgebers über die Wiederaufrichtung der Universitätsbibliothek von Löwen (S. 531—544), in dem er sich die verlogene Auffassung der Belgier und Franzosen von den Vorgängen, die zu ihrer Zerstörung geführt haben, zu eigen macht. Wie kann eine historische Zeitschrift, die schon äußerlich Wert darauf legt, für vornehm gehalten zu werden, an der ein R. Harris mitarbeitet — wie kann sie der historischen Wahrheit so ins Gesicht schlagen! — Aus dem vol. 7, Nr. 1 mögen außer den Vorträgen von C. H. Herford, Some approaches to religion through poetry during the past two generations p. 23—55 hervorgehoben werden: J. Rendel Harris, Athena, Sophia and the Logos p. 56—72, der die Beeinflussung der Weisheit Salomonis durch die Vorstellungen von Athena hervorhebt und zeigt, wie auch die Vorstellungen vom Logos damit zusammenhängen und daraus auch der Prolog

des Johannes-Evangeliums (ursprünglich ein Hymnus auf die Sophia!) Erklärungen empfangen kann. H. C. Hoskier beginnt neue Untersuchungen zu den Handschriften der Offenbarung Johannis zu veröffentlichen; hier p. 118—137 teilt er die Lesarten von MS. Meteora Nr. 573 mit, von dem er auch einige Seiten in Nachbildung bringt. — Interesse haben auch die Briefe Lauderdales an Rich. Baxter aus den Jahren 1657—59, die Fr. J. Powicke p. 73—105 abdruckt, und das Verzeichnis der Mainwaring Manuscripts, das R. Fawtier p. 143—167 zu veröffentlichen beginnt. — Aus Bd. 7, Nr. 2, Januar 1923 mögen hervorgehoben werden die Vorlesung von C. H. Herford über Lessing, S. 211—232, die als seine edelste Schöpfung den Nathan nennt und die Verbindung von Poesie, Wissenschaft und Idealismus an ihm rühmt, die Untersuchung von A. S. Peake über die Wurzeln der hebräischen Prophetie und jüdischen Apokalyptik, S. 233 bis 255, und die Fortsetzung der Forschungen von H. C. Hoskier über die Handschriften der Apokalypse (Apok. 201, 202 = Meteora 237), S. 258—268. Die hand-lists of the Mainwaring Manuscripts und of the Jodrell Manuscripts, S. 279—296, zählen viele interessante Dokumente aus dem 14. bis 17. Jahrhundert auf.

Der 1922 erschienene Band der Analecta Bollandiana, der die während des Krieges ausgebliebenen Jahrgänge 36 und 37, 1917—1919 ersetzen soll, erschließt dem Kirchenhistoriker gewissermaßen eine neue Welt. Es werden nämlich in einer dem Abendländer lesbaren (lateinischen) Übersetzung georgische Texte mitgeteilt, die für die Kirchengeschichte des 10. und 11. Jahrhunderts nicht nur Georgiens, sondern des byzantinischen Reichs und nicht nur für die Geschichte des iberischen Klosters auf dem Athos von grundlegender Bedeutung sind. Wenn auch die Texte schon für die historische Forschung verwendet sind, so z. B. in dem Werke von M. Tamarati, L'église Géorgienne, Rom 1910, so ist es doch etwas ganz anderes, sie in vollem und möglichst gesichertem Wortlaut lesen zu können, und es ist nur zu hoffen, daß die kirchengeschichtliche Forschung, die sich ja den orientalischen Problemen mehr und mehr zuwendet, eifrig Gebrauch von ihnen macht. Die hier gebotenen Histoires monastiques géorgiennes umfassen die Vitae der Heiligen Johannes und Euthymius († 1028) aus dem 11. Jahrhundert, die Vita des Georgius Hagiorita († 1065) aus dem endenden 11. Jahrhundert, die Vitae des hl. Serapion von Zarzma und des hl. Gregor von Khandytha; die beiden letzteren sind mehr rein hagiographischer Natur. Der Übersetzer P. Peeters hat die nötigen kritischen Erläuterungen in den Vorreden und den knappen Anmerkungen gegeben und verspricht, in den folgenden Bänden der Analecta Arbeiten über den geschichtlichen Gehalt der Stücke vorzulegen. — Der 40. Band der Analecta Bollandiana 1922, S. 5—154, 299—364 enthält eine große, zusammenfassende Arbeit von H. Delehaye, betitelt: Les martyrs d'Égypte. Es werden zunächst die historischen Angaben vorgeführt, abgesehen von denen der Märtyrerakten, dann werden die großen Kompilationen, das Martyrologium Hieronymianum, das griechische und das koptische Synaxar in der eindringendsten Weise nach ihren Angaben über ägyptische Märtyrer untersucht, und zuletzt die Akten, griechisch, lateinisch, koptisch, zusammengestellt und auf ihren Wert geprüft. Eingehend werden besonders die Akten der Heiligen Phileas und Philoromus, des hl. Photius, des hl. Dioscorus behandelt. Im Anhange werden die griechischen Akten des hl. Paphnutius nach Cod. Vat. Gr. 1660 vom J. 916, die lateinische Passio des hl. Photius nach der Münchener lat. Hs. 5554 und der Maihinger Hs. H. B. I. 7 und die Varianten einer neuen syrischen Handschrift der Passion des hl. Dioskorus (Bodleiana, Fell 3) mitgeteilt. Die Untersuchungen sind mit der bekannten umfassenden und eindringenden Gelehrsamkeit des Verf.

geführt und voll von neuen und fördernden Beobachtungen. — Derselbe Band bringt Untersuchungen über Reliquien des hl. Albert von Löwen und des hl. Franz Xavier. — Eine höchst inhaltreiche und anregende Arbeit legt P. Peeters vor, Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine, S. 241—298. Er beschränkt sich nicht auf die hagiographische Literatur, sondern greift, wo es nötig ist, über auf die Nachbargebiete und zeigt, wie verwickelt der Vorgang des Austausches der verschiedenen Sprachen in der orientalischen Welt gewesen ist, wie die griechische Literatur natürlich die große Fundgrube war, aber doch verhältnismäßig selten die Übersetzer sich an griechische Originale wendeten und deswegen der Umkreis der übersetzten Stücke nur beschränkt ist; aber auch die Übersetzungen aus anderen Idiomen in das Griechische werden namhaft gemacht und die große historische Bedeutung dieser Übersetzerliteratur charakterisiert. Solche Arbeiten, wie die vorliegende, deren Inhalt keineswegs hier wiedergegeben werden kann, scheinen mir ungewöhnlich fördernd zu sein für die großen Probleme, die uns das orientalische „Mittelalter" stellt. — Gegenüber kritischen Bemühungen von R. Fawtier, S. Catherine de Sienne, Paris 1922, vertritt E. Jordan in eindringenden Untersuchungen, die auch auf das Tertiarierwesen Licht werfen, die traditionellen Anschauungen: La date de naissance de Sainte Catherine de Sienne, S. 365—411. Das Bulletin des publications hagiographiques, S. 179—236, 412—470 (106 Artikel), ist außerordentlich willkommen.

Revue Bénédictine, 33, 1921, 3. und 4. Heft, p. 97—109: D. de Bruyne macht auf eine Quelle liturgischer Stücke des römischen Officiums aufmerksam, eine Apokalypse, die ebenfalls im V. Esra benutzt ist; er weist sie nach Rom und in ältere Zeit als das 6. Jahrh., doch in spätere, als die des Hirten des Hermas. Die Arbeit zeigt wieder, wie viel in der Erforschung der Liturgien noch zu tun ist. — A. Wilmart hat in MS. 33 der Stadtbibliothek von Toulouse neue Fragmente einer von der Vulgata abhängigen, nach den Septuaginta verfertigten Übersetzung des Siraciden (22, 27—23, 10; 24, 38—25, 11) gefunden und veröffentlicht sie p. 110—123; die Blätter sind in westgotischer Schrift des 9. Jahrh.s geschrieben; die Übersetzung stammt aus Afrika. — Derselbe charakterisiert p. 124—135 den Text von Novatians de cibis Iudaicis und der Traktate Lucifers in einer bisher kaum beachteten Hs. der Bibliothek S. Genovefa in Paris aus dem 15. Jahrh.; da Hartel sich in der Ausgabe von Lucifers Schriften nur auf eine Handschrift gründen konnte, ist die neue Handschrift sehr bedeutend. — Derselbe gibt p. 136—143 Auskunft über den Zisterzienser in Tre Fontane Nicolaus Maniacoria (12. Jahrh.) nach seiner Schrift Libellus de corruptione et correptione psalmorum; er hat sich schon um den hebräischen Text des Alten Testamentes bemüht. — U. Berlière beginnt p. 173—189 eine sehr interessante Schilderung der Verweltlichung eines großen Benediktinerklosters, indem er die äußeren Vorgänge der Säkularisation von St. Jacob in Lüttich 1785 darstellt. — G. M. Beyssac p. 190—200 beschreibt eine ein Graduale und Sacramentarium enthaltende Handschrift des 12. Jahrh.s (jetzt im Besitz von J. M. Falkner in Durham); als Ort der Herkunft weist er das Kloster Bantz nach. — p. 144—167, 201—218: Comptes rendus; p. 167—172, 218—220: Notes bibliographiques. — Beigegeben ist vom Bulletin d'histoire bénédictine p. 321*—368*. — Endlich sind auch die ersten 16 Seiten eines neuen Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine beigegeben, das über die Arbeiten an der lateinischen Bibel und an der lateinischen Literatur bis 1200 kritisch vom literargeschichtlichen Standpunkte aus unterrichten soll. Die Leitung liegt in den Händen des Benediktiners B. Capelle. G. Ficker, Kiel.

Zu den in Bd. IV, S. 200f. aufgeführten Osteuropa-Publikationen sind neuerlich die „Veröffentlichungen des baltischen und slavischen Instituts an der Universität Leipzig" getreten (Kommissionsverlag Markert & Petters, Leipzig, 1922). In deren 1. Heft behandelt Heinr. Felix Schmidt „Die Nomokanonübersetzung des Methodius. Die Sprache der kirchenslavischen Übertragung der *Συναγωγη* des Johannes Scholastikus in 50 Titeln in der russisch-kirchenslav. Ust'užskaja Kormčaja aus dem 13. Jahrhundert."

Norvegia sacra, Jahrg. I. Kristiania, Steenske Forlag, 1921. — Seit 1921 besitzt auch Norwegen, als letztes der skandinavischen Länder einschließlich Finnlands, ein eigenes kirchengeschichtliches Organ, die Norvegia sacra. Sie kommt als Jahrbuch heraus, das Vergangenheit und Gegenwart umfassen soll und durch besondere Pflege gerade der Gegenwart sich neben den übrigen skandinavischen kirchengeschichtlichen Organen eine eigene Aufgabe gestellt hat. Neben „Studien, Mitteilungen und neuen Quellen zur Geschichte der Kirche" werden „Schilderungen und Beschreibungen der gegenwärtigen Zustände und Verhältnisse der Kirche" gebracht sowie „Untersuchungen zur Beleuchtung von aktuellen kirchlichen Fragen". Jeder Jahrgang soll die Berichte der Bischöfe an das königliche Kirchendepartement über die Zustände der norwegischen Kirche im letzten Jahr veröffentlichen. Herausgegeben wird Norvegia sacra von der norwegischen Kirche durch die Bischöfe. Die Redaktion ist einem verantwortlichen und unabhängigen Schriftleiter übertragen, zur Zeit dem bekannten Kirchenhistoriker Professor Oluf Kolsrud. Der erste Band enthält Abhandlungen aus dem ganzen Gebiet der norwegischen Kirchengeschichte.

Scheel.

Ein alter Wunsch der deutschen Geschichts- und Kunstfreunde soll jetzt verwirklicht werden: unter dem Titel Germania Sacra sollen auf wissenschaftlicher Grundlage alle heutigen und einstigen Kirchen des deutschen Sprachgebietes, alle Stifte, die geistlichen und die weltlichen, und alle deutschen Männer- und Frauenklöster in Einzeldarstellungen behandelt werden. Das vielbändige große Werk wird im Benno Filser-Verlag, Augsburg, von dem Erzbischöflichen Archivar Michael Hartig und dem Kunstgelehrten Julius Baum in Stuttgart herausgegeben werden. Als erste Veröffentlichung daraus erschien 1922 Hartigs Darstellung des Benediktiner-Reichsstifts St. Ulrich und Afra in Augsburg.

Die Mitteilungen auf Grund neuer Forschungen über die Religionen von Rabbiner Dr. L. Lucas, Glogau, von denen als 1. Heft „Die Thesen" erschienen sind (im Kommissionsverlag der Zeitungszentrale, Berlin SW 19, 1920), sind leider so undeutlich, daß darüber schwer berichtet werden kann. Und was sie bestimmt aussprechen, ist zum Teil nicht neu, zum andern Teil nicht richtig. Vielleicht führen die späteren Mitteilungen etwas weiter.

C. Clemen.

Infolge des Weltkrieges und der wirtschaftlichen Lage haben auch die beiden von Gustav Pfannmüller gegründeten und geleiteten Sammlungen „Die Klassiker der Religion" und „Die Religion der Klassiker" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht) einen längeren Stillstand hinter sich. In der erstgenannten Sammlung sind auf den dem Reformationsjubeljahr angehörigen „Luther in Worten aus seinen Werken" (herausgegeben von M. Rade. XL, 402 S.) und den bei derselben Veranlassung von Walther Köhler heraus-

gegebenen „Desiderius Erasmus“ (239 S.), wo dem knappen Lebensbild deutsche Auszüge aus den erasmischen Schriften vom Enchiridion (1502) bis zu De libero arbitrio (1524) hinzugefügt sind, inzwischen zwei neue Bände gefolgt. Im Doppelband 14/15 hat Walter Lehmann „Meister Eckehart“ vorgeführt (312 S., 1919). Auch er legt den Ton auf möglichst reichhaltige Darbietung von E.s eigenen Worten, ohne aber auf eine wissenschaftlich gediegene, im allgemeinen sachlich durch die verschiedenartigen Wertungen des Eckehartschen Schrifttums hindurchführende Einleitung zu verzichten (Philipp Strauch hat DLZ. 1922, S. 62f. einige Übertreibungen und Modernisierungen durch Vergleiche mit Schleiermacher, Fichte u. a. beanstandet). Den Hauptraum in der Textdarbietung nehmen mit Recht die „Reden der Unterscheidung“ (S. 48—96 unter dem Titel „Tischgespräche“) und das „Buch der göttlichen Tröstung“ (S. 97—135), sowie die deutschen Predigten (S. 136—260) ein, während die hier erstmals gebotenen Übersetzungsproben aus den lateinischen dogmatischen Schriften und Kommentarwerken und anderen weniger authentischen Quellen zurücktreten. Band 16 führt in die neueste Zeit. In ihm stellt Otto Baumgarten, der uns „Bismarcks Religion“ schon mehrfach geschildert hat und in der Einleitung auch hier dieses bekannte Bild wiederholt, gleichsam die Quellen für seine positive Darstellung der B.schen Frömmigkeit und Sittlichkeit zusammen (154 S., 1922). Die Anordnung der diesbezüglichen Auszüge aus B.s Briefen an seine Braut und Gattin, die Bg. nicht nur als Reflexe der Frömmigkeit des Kreises der Braut, sondern als Originales und Selbsterlebtes wertet, und ebenso der Stücke aus B.s „Gedanken und Erinnerungen“ („Aus B.s Reflexionen“) ist durchaus chronologisch, während das Zwischenstück „Aus anderen Lebenszeugnissen“ die Stoffe mehr in systematischer Ordnung bietet, und zwar erst das Persönlich-Religiöse, dann Religiös-Sittliches, endlich Urteile über Politik und Christentum, dagegen keinen Versuch einer theologischen Systembildung. Denn darin hat Bg. ohne Zweifel Recht: „Es fehlt ganz die Einheit einer philosophisch oder theologisch durchgebildeten Weltanschauung, eines Gedankensystems. B. war noch weniger halber Theologe als Philosoph; er war sehr energisch erlebender Laie, dem es vermöge einer seltenen Ausdruckskultur gegeben war, sein Innenleben in überzeugendster, ja mitreißender Weise darzustellen.“ Einen Eindruck von dieser Fähigkeit vermittelt diese Sammlung seiner religiösen Zeugnisse. — Der einzige neue Band, der seit 1915, dem Erscheinen von Lempps Schillerband, in der anderen Pfannmüllerschen Sammlung „Die Religion der Klassiker“ erschienen ist, betrifft „Die Religion Friedrich Hebbels“, von Gustav Pfannmüller selbst auf Grund der Werke, Tagebücher und Briefe, auch seiner bisher viel zu wenig als Ausdruck seiner Weltanschauung gewerteten Gedichte dargestellt (Band 8, 1922. 198 S.). Auch Pf. wechselt in seinem Sammelband zwischen der biographisch-historischen und der systematischen Charakteristik, indem er mit Recht eine eingehende, mit Quellenhinweisen und ausführlichen Zitaten belegte Darstellung von H.s religiösem Entwicklungsgang vom kirchlichen Christentum und der christlichen Gnaden- und Erlösungsreligion hinweg zu einem mystischen Naturpantheismus und dem Humanitätsideal hin voranschickt, um dann in systematischer Gliederung die zusammenfassende Skizze der neuen H.schen religiösen Weltanschauung folgen zu lassen und mit einem Nachweis über die Rolle des Religiösen in den Dramen H.s zu schließen. Sein Buch führt in dankenswerter Weise auch über Otto Frommels kurze Darlegung von H.s Religion (in „Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung“, 1902) hinaus, nur daß Pf. Hebbel doch wohl noch zu sehr isoliert bezw. die auch in den von

ihm ausgewählten Stücken gelegentlich erwähnten geistigen Beziehungen zur Vergangenheit und zur Umwelt (vor allem zum deutschen Idealismus) nicht direkt zur Darstellung bringt. Zscharnack.

Kirchliches Altertum

H. Weinel, Die Hauptrichtungen der Frömmigkeit des Abendlandes und das Neue Testament, Universitätsrede. Jena, Gustav Fischer, 1921. 27 S. — W. gibt eine klare und übersichtliche Darstellung seiner religionsgeschichtlich-theologischen Position, die in seiner Neutestamentlichen Theologie eingehend entwickelt ist. Vier Typen werden unterschieden: monistische Religion, Apokalyptik, Mystik, Ehrfurchtsreligion. Jesus vertritt den letzten in Reinheit, Paulus verbindet ihn mit Mystik, die aber der Ehrfurcht untergeordnet bleibt. Jesus soll „der abendländischen Seele die entscheidende Prägung gegeben" haben. Das müßte freilich erhärtet werden, indem die lange und verwickelte Geschichte dieser Seele verfolgt wird. Denn daß jene vier Typen in der zeitgenössischen abendländischen Frömmigkeit wiederkehren, ist schon an sich nicht ohne weiteres einleuchtend — antiker Stoizismus und moderner Monismus, urchristliche Apokalyptik und heutige Theosophie sind mindestens so verschieden wie verwandt —, und sodann käme es auf das Verhältnis und die Verflechtung dieser Typen in den wechselnden Epochen an, um das „Entscheidende" zu ermitteln. So werden die religionsgeschichtlichen Fragen mehr angeregt als behandelt, und der Vortrag ist mehr ein Bekenntnis als eine Untersuchung — was indessen einer akademischen Rede ja durchaus ansteht. Auch würde eine durchgeführte Untersuchung den Glauben des Verfassers wohl im wesentlichen bestätigen.

Der Benanbrief, eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler von der Planitz, aufgedeckt von Carl Schmidt, unter Mitarbeit von Hermann Grapow. Leipzig, Hinrichs, 1921. 95 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 44, 1.) — Dem guten Grundsatz gemäß, daß eine Urkunde erst dann als Fälschung erwiesen ist, wenn ihre wahre Entstehung aufgezeigt werden kann, hat C. Schmidt mit Unterstützung des Ägyptologen H. Grapow der albernen und nichtswürdigen Erfindung des Benanbriefes Zeit und Mühe geopfert, um hinter ihre Quellen zu kommen. Die Arbeit ward vom schönsten Erfolg gekrönt und verdient den größten Dank aller, die es mit diesem frechen Falsifikat zu tun bekommen —, und leider hat es in einem Volk, in dem nach Bismarcks Wort vom Kriegführen bis zum Hundeflöhen jedermann alles besser versteht als die Fachleute, viel mehr Verwirrung angerichtet, als man meinen sollte. Man erinnert sich, daß der Benanbrief im Jahre 1910 von dem Edlen von der Planitz im pseudonymen Selbstverlag (A. Pichler & Co., Berlin) veröffentlicht und alsbald natürlich als inepte Fälschung gebrandmarkt wurde (vgl. Jülicher, Christl. Welt 1912, Sp. 38ff.). Das hat den Verfasser selbst nicht gehindert, weiter mit seinem Fabrikat Reklame und Geschäfte zu machen — er hatte in der Branche der Enthüllungen bereits Erfahrung und Erfolg —, und hat leider sogar evangelische Geistliche, wiewohl gewiß nur sehr wenige, nicht abgehalten, darauf hereinzufallen. Um der Sache neuen Schwung zu geben, kündigte Planitz 1919 die Entdeckung eines griechischen Papyrus an, der durch ein Zeugnis für „Jesus von Anu" den Inhalt des Benanbriefes bestätigen sollte. Benan soll ein ägyptischer Arzt gewesen sein, der im Jahr 83 in einem langen an seinen Freund Straton gerichteten Brief das Leben Jesu mit kanonischen und apokryphen Zügen, vor allem aber seine Geburt, Jugend,

Bildung, sowie sein mehrjähriges Wunderwirken in Heliopolis-Anu vor seinem Auftreten in Palästina ausführlich darstellt, um daran eine gleichartige Schilderung der Schicksale der ältesten christlichen Gemeinden in Jerusalem und Rom zu schließen, — alles auf Grund von Augenzeugenschaft des heidnischen, aber innerlich vom Siege des Christentums überzeugten Verfassers. Der griechisch abgefaßte Brief hat sich in einer koptischen Übersetzung auf einem Papyrus des 5. Jahrhunderts erhalten, den ein Münchener Privatgelehrter von Rabenau erworben und Planitz, seinem Schüler, zur Publikation überwiesen hatte. Aber die kostbare Urkunde wurde mit dem Nachlaß des Besitzers verschleudert (!), und so konnte Pl. nur die von ihm im wesentlichen fertiggestellte Übersetzung der erstaunten Welt vorlegen. Schm. hat nun ermittelt, daß sich hinter dem ebengenannten von Rabenau eine in der Tat geschichtliche Persönlichkeit verbirgt, Professor F. J. Lauth († 1895), ein Polyhistor auf dem Gebiete der altorientalischen Geschichte und Verfasser halbpopulärer Schriften darüber, an denen die fachgenössische Kritik eine ungezügelte Phantasie zu tadeln hatte, die Überlieferung und Hypothese, Echtes und Falsches dem Nichtkenner schwer mache zu unterscheiden. Die schnell veralteten und fast vergessenen Werke dieses Mannes, insbesondere sein „Erklärendes Verzeichnis der in München befindlichen Denkmäler des ägyptischen Altertums" (1865) mit den darin enthaltenen Übersetzungen von Inschriften, Abbildungen usw. sind neben dem Neuen Testament und seinen Apokryphen die Hauptquelle für die Planitzsche Kompilation geworden, wie Schm. in exaktem Verfahren Seite für Seite nachweist. Pl. übernimmt dabei nicht nur, was seine Abhängigkeit sicher stellt, gewisse Irrtümer, Versehen und Konjekturen Lauths, sondern macht dazu, da er über Lauths Fachkenntnisse nicht verfügt, noch die gröbsten Schnitzer aus eigenem Vermögen. So schafft er eine Papyrusrolle mit einem Text, der auf einer 6—7 m langen Rolle nicht entfernt Raum gefunden hätte —, in koptischer Sprache, von der Denkmäler in Rollenform bisher nicht bekannt sind —, in bohairischem Dialekt, der erst vom 9. Jahrhundert ab in unseren Handschriften bezeugt ist, während der verschollene Papyrus aus dem 5. stammen soll —, mit einem geschichtlich unmöglichen, moderne Mache verratenden Sprachgemisch aus altägyptischen, griechischen, lateinischen, hebräischen Wörtern und Phrasen — und bietet den angeblich arg verstümmelten Papyrus in einer lückenlos fließenden Übersetzung. Schm. brauchte in der Tat nicht die angekündigte Veröffentlichung des „bestätigenden" Papyrus abzuwarten. Die restlos durchgeführte Entlarvung des Schwindlers bedurfte keiner weiteren Bestätigung.

Der Vollständigkeit halber sei jedoch mitgeteilt, daß Pl. seinen neuen Band inzwischen tatsächlich veröffentlicht hat (im 6. Band seiner Benanserie, dem noch zwei weitere folgen sollen): „Jesus von Anu. Meine Entdeckung über Jesus in einer heidnischen Schriftrolle aus der Urchristenheit (128 S. Vgl. dazu die Kritik von Carl Schmidt: Jesus in Ägypten, in „Volkskirche" 1922, Nr. 12, S. 186—188). — Diesmal bezog Pl. sein Material aus einer klassischen Untersuchung des unserer Wissenschaft zu früh entrissenen Albrecht Dieterich. Denn es handelt sich um den von diesem bearbeiteten Leydener Zauberpapyrus J 384, der unter anderen synkretistischen Götternamen p. VI, 17 aufweist: IHCOYC ANOY . . . Die hier nach Dieterichs Ausgabe (Jahrbb. für klass. Philol. Suppl.-Bd. XVI, 1888, S. 749—830, vgl. jetzt Kleine Schriften, Leipzig, 1911, S. 1—47) deutlich kenntliche Lücke ergänzte dieser zu *Ἀνουβις*. Pl. polemisiert dagegen mit stupender Unwissenheit, ohne zu bedenken, daß er dadurch sein Plagiat verrät (obwohl er Dieterichs Namen natürlich nicht

nennt). Wie man nun über D.s Vorschlag auch denke, — daß hier nichts von Jesus in oder von Anu steht, sieht jeder, der Griechisch kann. Daß es damit bei Pl. wie mit allen anderen Wissenschaften schwach bestellt ist, zeigt das neue Bändchen auf jeder Seite. Wenn Apollos nach Act. 18, 25 „allein von der Taufe des Johannes wußte", so interpretiert das Pl., ohne das griechische ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου einer Beachtung zu würdigen: Apollos „wußte nicht mehr als was Jesus bis (!) zur Taufe des Johannes gelehrt, gewirkt und erstrebt hatte" — in Anu nämlich, vor seiner Übersiedelung nach Palästina (S. 91). Jesus habe „sich stets (!) ‚der Menschensohn' genannt, ein Wort, in welchem unausgesprochen ein Protest enthalten ist gegen alle Verhimmelung und Andichtung übernatürlicher Eigenschaften, wie sie in jener wundergläubigen Zeit jedem außergewöhnlichen Menschen bald nachgesagt wurden" (S. 99). Doch eine wissenschaftliche Zeitschrift darf nicht länger bei diesem methodischen Wahnsinn verweilen, der in der Hypothese gipfelt, Jesus sei nicht am Kreuze gestorben, sondern aus dem Grabe nach Damaskus geflohen, wo er den ihn dorthin verfolgenden Paulus aus „einem Pharisäer strengster Observanz zu dem freisinnigsten religiösen Denker seiner Zeit" wandelte, um dann mit ihm nach Arabien, später allein nach Indien die Flucht fortzusetzen.

Hans Leisegang, Pneuma hagion, der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik (= Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Nr. 4). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1922. — Die gehaltreichen Untersuchungen, die L. unter obigem Titel veröffentlicht, sind ein Stück des zweiten Teiles zu seinem rühmlich bekannten Werk: „Der heilige Geist, das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis" (1919). Auf diesem weiterbauend will er hier zunächst zeigen, daß der Pneumabegriff in den synoptischen Evangelien hellenistisch zu verstehen ist, d. h. daß die Autoren und ihre Leser (beide müßte man wohl besser auseinander halten!) ihn sich mit hellenistischen Vorstellungen erfüllten, mag er seinem eigentlichen Ursprung nach griechisch sein oder nicht. Πνεῦμα ist ja eine und vielleicht die wichtigste der Vokabeln, die zum Gefäß einer Verschmelzung von semitischen und hellenistischen Vorstellungen dienten, bzw. zur Hülle, in der eindringende hellenistische Vorstellungen die semitischen abschwächten und verdrängten. Diese hellenistischen Vorstellungen und den Umfang ihres Spielraums festzustellen, ist ein nötiges und dankbares Unternehmen, mag man sie dann für wurzelhaft oder aufgepfropft halten. L. bespricht die Hauptverbindungen, in denen πνεῦμα in den synoptischen Evangelien begegnet: die Geburtsgeschichte, die Täuferweissagung von der Taufe mit Feuer und Geist, die Taufe Jesu im Jordan, die Sünde wider den Geist, die Verleihung des Geistes an die Jünger, die Seligpreisung von der Armut im Geist. Das vorletzte Stück überschreitet den Rahmen der synoptischen Evangelien, da hier das Pfingstwunder Apg. 2 im Vergleich mit den Paulinischen Angaben und Urteilen über die Glossolalie 1 Kor. 14 erörtert wird; in dem Herrenwort Matth. 10, 20 und Parallelen, an das die Auseinandersetzung nur anknüpft, ohne dazu zurückzukehren, handelt es sich gar nicht um Zungenreden! Durch eine Fülle von Parallelen aus der hellenistischen Literatur, vor allem aus den schon im Hauptwerk so erfolgreich herangezogenen Schriften Philos, soll erwiesen werden, daß überall das griechische πνεῦμα vorschwebt, das als ein zeugungskräftiges, feuer- oder wasserähnlich gedachtes, sich strahlend oder strömend mitteilendes Prinzip in mehr oder weniger starker Vergeistigung des damit angedeuteten physischen Vorgangs erscheint. Es wirkt sich im allgemeinen in

ekstatischen Betätigungen der von ihm Ergriffenen aus, tritt aber zuweilen auch geradezu als Erzeuger einer eigenen Hypostase auf. In der Geburtsgeschichte des Lukas (in ihrer heutigen Textgestalt) steht beides nebeneinander, sofern der Geist Maria (?) in ekstatische Hymnen ausbrechen läßt und sie zugleich zur Mutter eines göttlichen Wesens macht. Aber gelegentlich erscheint das *πνεῦμα* auch selbst als Mutter, hier wie in analogen Fällen ohne Rücksicht auf das grammatische Geschlecht des Wortes; dies ist nach L. der ursprüngliche Sinn der Taufgeschichte (?).

Was L. zur Stütze dieser Auffassung teils zusammenstellt, zu einem erheblichen Teil aber neu beibringt, wird jeder dankbar begrüßen, der sich um das Verständnis dieses wichtigsten Problemkreises der urchristlichen Religionsgeschichte bemüht. Es wird dadurch nicht entwertet, daß man mehrfach im einzelnen anders urteilen wird. Die für L. wiederholt sich ergebende Nötigung, ein (wie er meint) ursprüngliches hellenistisches Verständnis durch ein semitisches verdrängt sein zu lassen, ist seinen Kombinationen nicht eben günstig, da sie die geschichtliche Folge umkehrt. Im ganzen handhabt er, wie ich wenigstens meinen möchte, die Unterscheidung von Griechisch und Semitisch viel schärfer und starrer, als es in der Zeit und dem Kreise seiner Untersuchungen zulässig ist. Die in seinem Buch oft wiederkehrende Behauptung, daß die in Rede stehende Vorstellung für einen Juden unmöglich sei o. ä. (S. 23. 29. 31. 46. 92. 95. 110—112. 117f. 120. 136. 137. 141), ist unerweislich; sie verkennt einerseits, daß gerade ein hellenisiertes Judentum die Voraussetzung und der Boden der Hellenisierung des Christentums ist, und anderseits, wie stark die hellenistische Hypostasenmystik orientalisch befruchtet ist. Man vergleiche nur etwa das von L. nicht besprochene alttestamentliche Zitat in den synoptischen Evangelien Matth. 12, 18 = Jes. 42, 1 und das nur nebenher herangezogene Luk. 4, 18 = Jes. 61, 1. Daß die Verbindung *πνεῦμα ἅγιον* im A. T. und im Judentum selten ist, darf in diesem Zusammenhang nicht urgiert werden (S. 110 A.), da ja auch L. sich mit Recht keineswegs auf sie beschränkt. Und daß gerade die Wirkung des Zeugens dem alttestamentlichen Geist Gottes abgesprochen wird, ist gegenüber Gen. 1, 2 auch nicht aufrecht zu erhalten. Es ist weiter nicht zutreffend, daß der Jude das im Griechischen so beliebte Paradoxon und die Antithese nicht kennt (S. 137 A.); vgl. nur z. B. Jes. 6, 9. Um von Einzelheiten noch eine herauszugreifen, so hat mich L. nicht überzeugt, daß die Matthäusform der ersten Seligpreisung die ursprüngliche sei, und daß Lukas sie korrigiert habe, weil für ihn, den Hellenisten, es eine Unmöglichkeit gewesen sei, die Armut *τῷ πνεύματι* selig preisen zu lassen; denn wie er *πνεῦμα* verstanden habe, konnte er nur einen möglichst großen Reichtum daran für Glück und Gnade halten, während der Preis der Armut im absoluten Sinn, der Besitz- und Bedürfnislosigkeit seinem hellenistischen Philosophenideal entspreche. Die herrschende Ansicht, die umgekehrt in *τῷ πνεύματι* bei Matthäus einen gegen auf jüdischem Boden nicht zu befürchtende Mißverständnisse sichernden Zusatz sieht, bleibt wohl im Recht. Denn es ist wieder keineswegs richtig, daß nach jüdischer Anschauung die Armut ein Hindernis der Seligkeit ist; sie war es für die einen, für die anderen war sie Bedingung. Übrigens wird eine analoge Stelle, an der Luk. 11, 13 *πνεῦμα ἅγιον* bietet, Matth. 7, 11 aber *ἀγαθά* (dies gewiß das Ursprüngliche) zwar in der Stellenübersicht S. 9 aufgeführt, aber nicht besprochen. In der Stellenübersicht fehlt die Variante zur zweiten Bitte des Vaterunsers (Luk. 11, 2, besprochen S. 109). Vermißt wird noch der interessante Zusatz gewisser Texte zu Luk. 9, 55: *οὐκ οἴδατε, οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς κτλ.* Matth. 28, 19 ist absichtlich ausgeschlossen

(S. 12 A.). Ein im Register seltsamerweise übernommener Druckfehler ist: Matth. 29, 22 (statt 20, 22) S. 74 A. 2. — Vgl. die eingehenderen Besprechungen von H. Windisch, DLz. 1922, S. 907—910, und R. Bultmann, ThLz. 1922, S. 425—427.
H. v. Soden, Breslau.

Das aus den Bedürfnissen des katholischen Theologen hervorgegangene Enchiridion Patristicum von M. J. Rouët de Journel S. J. ist in 4. und 5. Auflage erschienen (Freiburg, Herder, 1922. XXV u. 801 S.) Es ist seit seinem ersten Erscheinen (1911) von Auflage zu Auflage immer nur wenig ergänzt worden und bietet jetzt in chronologischer Ordnung von der Didache und Clemens Romanus bis zu Johannes Damascenus 2389 meist kürzere „Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum", die durch Randzahlen mit einem das ganze dogmatische System fassenden Index Theologicus in Beziehung gebracht und für den, der solche patristischen Belege für die Dogmatik oder für die geistliche Praxis braucht, schnell auffindbar gemacht sind. Zusammen mit dem im selben Verlag erschienenen Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum von Denzinger-Bannwart, dessen 13. Auflage (vgl. ZKG. N. F. 3, S. 227) inzwischen die 14. gefolgt ist (1922. XXVIII, 605, 16, 58 S.), bildet das patristische Enchiridion ohne Zweifel ein wertvolles dogmengeschichtliches Lesebuch, obwohl bei ihrer Abfassung nicht eigentlich das historische Interesse das Ausschlaggebende gewesen ist. Den griechischen Texten ist übrigens bei beiden stets eine lateinische Übersetzung hinzugefügt. — Auch in der Neuauflage von Denzinger ist der neue Herausgeber Joh. Bapt. Umberg S. J. auf einige Bereicherungen bedacht gewesen. Dazu gehört im Hauptteil nur das kurze Zitat der Nr. 2189 De doctrinis theosophicis aus der Entscheidung des S. Officium vom 18. Juli 1919, während die vorige Auflage mit den der Enzyklika „Spiritus Paraclitus" vom 15. September 1920 entnommenen Ausführungen De inerrantia S. Scripturae geschlossen hatte. Im ersten Anhang, den man doch lieber dem Hauptteil chronologisch eingefügt sähe, sind Nr. 3025—3035, aus verschiedenen Zeiten stammend, darunter als letztes Pius' X. erneute Feststellung der orientalischen Irrtümer (Epistola „Ex quo", 26. Dez. 1910), hinzugekommen. Die auch von uns gewünschte Berücksichtigung des neuen Codex iuris can. ist in der Weise durchgeführt, daß nun im Index Systematicus (S. 7—39) bei jedem Stichwort die entsprechenden Kanones des Codex angegeben sind. Der neuhinzugekommene Index Scripturisticus, den man noch durch einen Index Patristicus ergänzt wünschte, bucht die in den Texten vorliegenden Schriftzitate und darin durch Fettdruck die Definitionen über Schriftstellen.
Zscharnack.

Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenaeus. 2. umgearbeitete Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. XX, 394 S. — Durch das freundschaftliche Eintreten von Kollegen und Schülern des seiner Wissenschaft zu früh entrissenen Verfassers ist es möglich geworden, die 2. Auflage seines Hauptwerks herauszubringen, über deren Ausarbeitung ihn der Tod überraschte. G. Krüger, der die Hauptarbeit dafür geleistet hat, teilt uns im Vorwort mit, daß sich die Neubearbeitung der ersten vier Kapitel im Nachlaß des Verstorbenen abgeschlossen (? s. u.) vorgefunden hat; für die folgenden Abschnitte sind die Notizen seines Handexemplars in die Anmerkungen eingearbeitet worden. Krüger und Bultmann haben einige als solche kenntlich gemachte Zusätze beigefügt, die im wesentlichen die Literaturverweise bis zum Zeitpunkt der Drucklegung

fortführen. Im äußeren Umfang sind durch kompresseren Druck 80 Seiten eingespart worden. Da Inhalt und Charakter des programmatischen Werkes allgemein bekannt sind, genügt es, den Herausgebern den warmen Dank der Fachgenossen auszusprechen und das Verhältnis der 2. Auflage zur ersten in den von Boussets eigener Hand neugestalteten Abschnitten zu charakterisieren. Von stilistischen Glättungen, Verdeutlichungen, Verschärfung der Fassung und gelegentlicher Vermehrung der Belege — im ganzen hat es alles dessen nur in geringem Maße bedurft — abgesehen, zeigen das erste Kapitel „Jesus, der Messias-Menschensohn im Glauben der palästinensischen Urgemeinde" und das vierte „Paulus" keine sachlich bedeutsamen Eingriffe. In letzterem sind die einzelnen Abschnitte z. T. umgeschrieben und umgestellt; dadurch ist eine straffere und einheitlicher fortschreitende Darstellung gewonnen, ohne daß jedoch an ihrem Inhalt irgendetwas geändert wäre. In einigen Anmerkungen zum ersten Kapitel hat B. zu den noch im Fluß befindlichen Forschungen Reitzensteins über die Vorgeschichte des Erlösermythus[1] eine abwartende Stellung eingenommen und durfte dies tun, da das, was sich an R.s Hypothesen etwa bewähren wird, sich in die Linien seiner eigenen Darstellung durchaus einfügen würde. Daß der diesem Kapitel angeschlossene Anhang über die Hadesfahrt Christi unverändert bleiben sollte, dürfte nicht die Meinung des Verfassers gewesen sein; er hätte gewiß seine inzwischen mit C. Schmidt[2] darüber geführte Auseinandersetzung (ZNW. XIX, 1920, S. 50—66) eingearbeitet, auf die nun nur eine Anmerkung Krügers verweisen konnte. Das 3. Kapitel „Die heidenchristliche Urgemeinde" hat im Zusammenhang des Werkes wesentlich die Aufgabe, den Gehalt und die Herkunft des Kyriostitels für Jesus zu erörtern. Zwar wird hier der in der 1. Aufl. ausgesprochene Zweifel, ob Paulus, der Hauptzeuge für diesen Titel, vor seiner Bekehrung die Jerusalemische Urgemeinde überhaupt gekannt habe, zurückgezogen, da „ohne den Messiasglauben der Urgemeinde, den Saulus der Verfolger in seiner Sicherheit und seinem Trotz kennen lernte, die Bekehrung von Damaskus psychologisch unverständlich bliebe" (S. 75 f.). Aber B. bleibt dabei, daß in ihr der Kyriostitel nicht heimisch sein könne, sondern aus der hellenistischen Gemeinde stammen müsse, und hat die Begründung dafür gegen die von Wernle erhobenen Einwände verstärkt, vor allem durch eine Besprechung der Kyriosstellen in der Apostelgeschichte (S. 80 f., vgl. dazu auch B. in der ZNW. XV, 1918, S. 141—162) und der Anfänge von kultischen Beziehungen zu Jesus in der Urgemeinde (S. 90 f.). Wenn dagegen die in der 1. Aufl. (S. 108 f.) enthaltene Abweisung der Herleitung des Titels aus der LXX jetzt fehlt, so kann dies wohl nicht B.s Wille gewesen sein, da S. 101 der neuen Auflage ausdrücklich darauf verwiesen wird, — es müßte denn anders die Tilgung des Verweises versehentlich unterblieben sein. Relativ die stärksten Eingriffe weist das 2. Kapitel auf: „Der Gemeindeglaube und das Bild Jesu von Nazareth in den drei ersten Evangelien." Hier tritt schön hervor, wie B. jedes Urteil immer wieder nachzuprüfen, jede neue Anregung aufzunehmen willig und fähig war. Das in der 1. Auflage das Kapitel eröffnende Referat über das synoptische Problem ist durch einen kurzen Verweis auf die Zweiquellentheorie ersetzt; Markus setze, wie dabei bemerkt wird, auch eine Sammlung von Herrenworten voraus, „freilich kaum die

1) Vgl. dazu Greßmanns eingehenden Forschungsbericht im vorigen und im vorletzten Band dieser Zeitschrift. Nachgetragen sei bei dieser Gelegenheit Reitzensteins Aufsatz „Iranischer Erlösungsglaube" aus ZNW. XX, 1921, S. 1—22.

2) Vgl. ZKG. N. F. II, S. 145 f.

Logien, wie sie bei Matth. und Luk. vorliegen", während die 1. Auflage eben diese als auch von Markus gekannt und exzerpiert hinstellte. Im übrigen betont B. mehrfach (S. 41. 58 f.), auf die seit einigen Jahren die literarkritische Analyse ergänzende stilkritische oder formgeschichtliche eingehend, daß man sich die ältere evangelische Überlieferung — vor der Form des Buchevangeliums — in zwei Strömen laufend vorzustellen habe; der eine sammelte Stoffe, bei denen es wesentlich auf Jesus den Lehrer und das Logion als Spitze ankommt, der andere Erzählungen, bei denen das Interesse auf dem Wunder liegt. Als Kristallisationskern für das Buchevangelium sieht B. nach wie vor die Leidensgeschichte an. Aber das bedeutet keineswegs, daß diese ein von der messianischen Dogmatik im wesentlichen unberührter geschichtlicher Bericht sei. Die Ausführungen dieser These sind in der neuen Auflage straffer zusammengefaßt und durch Berücksichtigung einer Vermutung Reitzensteins über den geschichtlichen Hergang bei dem Prozeß Jesu vor dem Synedrion ergänzt (S. 38 f.). Sie sind auch sachlich insofern modifiziert, als B. jetzt den Bericht über die zum falschen Zeugnis entstellte Anklage auf Tempellästerung nicht mehr mit Sicherheit für geschichtlich zu halten geneigt scheint; „ich verzichte bei den vorliegenden Schwierigkeiten auf eine endgültige Stellungnahme und begnüge mich, die verschiedenen Möglichkeiten dargelegt zu haben" (S. 39). Daß das Verhör vor Pilatus und die Kreuzesinschrift, die in der 1. Auflage besprochen wurden, in der neuen Bearbeitung gar nicht erörtert werden, war gewiß nicht die Absicht des Verfassers, da so die Untersuchung unvollständig bleibt; hier hätten mangels einer neuen Niederschrift die Ausführungen der 1. Auflage wieder abgedruckt oder doch auf diese verwiesen werden sollen. — Möchte nun das unerschöpflich anregende Buch wenigstens noch einen Teil der fördernden Wirkung ausüben, die wir von seinem Verfasser erhofft hatten, und ihm Nachfolger erwecken! H. v. Soden, Breslau.

C. M. Kaufmanns Handbuch der christlichen Archäologie bietet auf katholischer Seite das, was protestantischerseits die Archäologien Viktor Schultzes zu bieten suchen (vgl. ZKG. N. F. 2, S. 196 f.), mit dessen material-archäologischer Einstellung auch die 3. vermehrte und verbesserte Auflage des K.schen Handbuchs (Paderborn, Schöningh, 1922. XVIII, 684 S.) übereinstimmt. Auch sie will die geplante „Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums" — besser gesagt: der alten Kirche — nicht in der Form einer Entwicklungsgeschichte geben — diese skizziert K. nur in großen Zügen (S. 247 ff. u. ö.) —, sondern durch Beschreibung der Monumente mit dem der Archäologie gesteckten Ziel, das christliche Leben auf Grund der monumentalen Überlieferung zu rekonstruieren. Die Anlage ist dieselbe wie in der 1. Auflage von 1905 (vgl. ZKG. 26, S. 267 f.), nur daß der die Inschriften behandelnde Teil fortgelassen ist, mit Rücksicht auf K.s seitdem erschienenes eigenes „Handbuch der altchristlichen Epigraphik" (1917; vgl. ZKG. N. F. 1, S. 385 f.; nachträglich sei dazu noch Delehayes ausführliche Besprechung in Analecta Boll. 38, 1920, S. 187—191, notiert). Aber innerhalb dieses festgehaltenen Rahmens ist die Darstellung in mannigfacher Weise ausgebaut worden, schon bei der 2. Aufl. 1913 und so auch jetzt, obwohl K. beklagt, für die Jahre seit 1915 nicht in gleicher Weise wie früher die ganze ausländische Literatur haben benutzen zu können; das Handbuch ist ja im übrigen mit reichen Literaturhinweisen übersät. Die für K. charakteristische Schätzung der schöpferischen Bedeutung des Orients gegenüber dem mehr empfangenden Westen, mit der K. schon in der 1. Auflage Strzygowski folgte, war bereits in der 2. Auflage gesteigert worden auf Grund der eigenen Nordafrikaexpedition 1905—08 und der

zweiten K.schen großen Forschungsreise nach Griechenland, Kleinasien, Syrien, Ägypten. Die der Einzeldarstellung vorangestellte wertvolle „Topographie der altchristlichen Denkmäler“ (S. 75—109) zeigt auch in der Neuauflage die umfassende Einbeziehung der orientalischen Denkmälerwelt. Und wieder ruht diese „orientalische“ Einstellung (bei aller Verbeugung vor dem „hehren Bild Altroms“) nicht nur auf der Gefolgschaft, die K. auch den neueren Ergebnissen Strzygowskis leistet bis hin zu dessen „Baukunst der Armenier“ (1918), dessen Überschätzung der mazdaistischen Einflüsse K. allerdings ablehnt, von dem er auch sonst in Einzelheiten der Datierung und Wertung abweicht, mit dem er aber den Einfluß mittelasiatischer Überlieferung und die Bedeutung des Schwarzen Meeres als Kulturträger nach Westen hin anerkannt wissen will (vgl. seine Anzeige im Literarischen Handweiser 1921, S. 469 f.; von seiten der Kritiker Strz.s vgl. den Bericht ZKG. N. F. 2, S. 198 ff.). K. glaubt trotz dieser Abhängigkeit von Strz. betonen zu dürfen, daß er der neuen Richtung keineswegs blindlings gefolgt ist und stets das eigene Urteil gewahrt hat; sein selbstgefundener Beweis für den „Prinzipat des Ostens“ ist ihm auch jetzt noch vor allem seine Ausgrabung der Menapolis in der Mareotiswüste, dieses altchristlichen Wallfahrtszentrums mit Basiliken und Nekropolen, über die jüngst der Mitentdecker Edward Falls, „Im Zauber der Wüste. Fahrten, Entdeckungen und Ausgrabungen der Kaufmannschen Expedition in der Libyschen Wüste (Menasexpedition)“, eine neue plastische Darstellung für die breitere Öffentlichkeit als Auszug aus seinen „Drei Jahren in der Libyschen Wüste“ (1911) gegeben hat (Freiburg, Herder, 1921. XII, 259 S.), während gleichzeitig C. M. Kaufmann selber seinen reich illustrierten, gleichfalls allgemeinverständlichen Ausgrabungsbericht über „Die heilige Stadt der Wüste“ in Neuauflage (Kempten, Kösel & Pustet, 1921. XI, 223 S.) hat herausgeben können. Es ist selbstverständlich, daß dieses „christliche Pompeji“, dieses „altchristliche Lourdes“ auch in seinem „Handbuch der Archäologie“ mit den sonst meistgenannten altchristlichen Stätten konkurriert. **Zscharnack.**

Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom entdeckt und erklärt von † Nikolaus Müller, nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von Nikos A. Bees (*Βεης*). Mit 173 Abbildungen im Text. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.) Leipzig, Otto Harassowitz, 1919. — Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, die bereits M.s Grabungen unterstützt hatte, ermöglichte diese mustergültige, bestens ausgestattete Ausgabe von 185 Inschriften (bzw. 184, da eine Inschrift versehentlich doppelt gezählt ist), die jetzt zum größten Teil in der noch von M. eingerichteten Sala giudaica des Lateranmuseums verwahrt werden. Einige wenige darunter waren schon früher bekannt; es scheinen aber noch einige von M. aufgefundene zu fehlen, da dieser die Gesamtzahl auf 191 angab. Die Inschriften sind überwiegend gut erhalten und bis auf wenige photographisch abgebildet. B. gibt einen sorgfältigen sprachlichen und sachlichen Kommentar, zu dem auch Deissmann und andere Fachgelehrte Wertvolles beisteuerten; einige Ergänzungen bringt die Besprechung von E. Peterson in den Byzant. Neugr. Jahrbb. 1921, S. 205 ff. Hinzuzunehmen ist durchgängig der gehaltvolle Vortrag von N. Müller selbst, in dem er seinerzeit über seinen Fund berichtete (Die jüdische Katakombe von M. V. zu Rom, Leipzig 1912, auch in italienischer Bearbeitung erschienen, vgl. die Ausgabe S. VII A. 3); er bietet nicht nur eine genaue Schilderung der Anlage der Katakombe (von der B. mangels verläßlicher Unter-

lagen keinen Plan veröffentlichen konnte, S. VIII), sondern auch eine die wesentlichen historischen Ergebnisse unter Heranziehung anderer jüdischer Begräbnisstätten in Rom und Italien zusammenstellende Besprechung der Inschriften. Die Katakombe am Monteverde wurde danach wahrscheinlich vom 1. bis zum 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung benutzt. 6 verschiedene Synagogen werden in ihren Inschriften (von denen die meisten in griechischer, einzelne auch in hebräischer Sprache und Schrift abgefaßt sind) genannt, darunter eine bisher nicht bekannte *των Βερνακλησιων* = Vernaculorum, mit welcher die Zahl der in Rom bezeugten jüdischen Synagogen auf 12 steigt. Besonderes Interesse haben die synagogalen Amtsbezeichnungen; zu den bisher schon belegten (*αρχισυναγωγος, γερουσιαρχης, αρχων, δις αρχων, μελλαρχων, αρχων πασης τιμης, αρχων δια βιου, γραμματευς*) kommen neu hinzu: archon alti ordinis und *εξαρχων*. Die Deutung des ersten ist unsicher; B. vertritt mit anderen eine Gleichsetzung mit *αρχισυναγωγος*. Unter *εξαρχων* wollte M. einen gewesenen Archonten verstehen, während B. dies bezweifelt, weil gleichförmige byzantinische Titel niemals gewesene Beamte bezeichnen.

Johs. Hempel, Untersuchungen zur Überlieferung von Apollonius von Tyana. (Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, Heft 4.) Stockholm o. J. (1920), Albert Bonnier. Vertrieb für Deutschland: R. Voigtländer, Leipzig. 86 S. — In kurzer, aber gründlicher Darstellung analysiert H., die Untersuchungen von Reitzenstein, Ed. Norden, Ed. Meyer u. a. fortführend, die Überlieferung über Ap. v. T., wobei besonders die verschiedenen Spiegelungen herausgearbeitet werden, in denen sich das Bild der hellenistischen Heilandsgestalt in ihren Schichten bricht. Dadurch meint H. die von Ed. Meyer gegen die meisten anderen Forscher bestrittene Existenz einer „Damisquelle" sowie einer Schrift des Maximus von Aegae als selbständiger, von Philostratus verarbeiteter (und verdrängter) älterer Kompositionen erneut sicherstellen zu können. Ed. Meyer hat sich zwar (Ursprung und Anfänge des Christentums II, S. 411 A. 3) für nicht überzeugt erklärt. Aber die Ausführungen H.s sind, wie mir scheint, wohl gegründet; daß er die von ihm charakterisierten Quellen so wenig wie andere Forscher reinlich abzugrenzen vermag, kann seine Feststellungen bei der Art dieser Literatur nicht entkräften. Als das den verschiedenen Spiegelungen mit ihren Steigerungen, Vergröberungen, Reinigungen zugrunde liegende geschichtliche Selbstbewußtsein des Ap. meint H. folgendes ermitteln zu können (S. 66): „Ap. hielt sich für einen sittlich (*αγαθος*) und geistig (*σοφος*) hochstehenden Menschen, dessen Seele zufolge seiner Lebensweise rein (*καθαρα*) und ungetrübt (*περιαθρουσα*) war. Diese ihre Beschaffenheit hielt sie offen für Offenbarungen, die ihr die Götter durch direkte Eingebung im Traum oder durch Zeichen zuteil werden ließen. Wie er im einzelnen diese Offenbarungen erlebte, wird nicht gesagt." Ob H. mit seinem freundlicheren Urteil: „Als ein Wahrheitssucher, der, so sehr er auch verstrickt war in das Zauberwesen seiner Tage, doch zugleich ein sittlich reines Leben führt, steht er vor uns, eine seltene Erscheinung in seiner Zeit, die ihn wohl anstaunte, aber nicht verstand" (S. 47) — oder Ed. Meyer mit seinem Verdikt „Mischung von Enthusiast und Charlatan" (a. a. O.), dem Geffcken (Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, S. 37 und 258) zustimmt, dem geschichtlichen Ap. gerechter wird, wird sich schwer ausmachen lassen und ist historisch auch nicht so wichtig wie das, was Ap. in der Überlieferung geworden ist. Berührungen mit dem Christentum hat er nicht gehabt; die literarische Entwicklung seines Bildes vollzieht sich unter verwandten form-

und ideengeschichtlichen Voraussetzungen in ähnlicher Weise wie bei den Evangelien und mehr noch den Apostelgeschichten, aber nicht in direkter Beziehung zu diesen. Mit beiden Thesen dürfte H. im Recht sein; man beachte den Nachtrag, den er in dieser Zeitschrift N.F. III, S. 130f. gebracht hat. H. v. S.

Th. Rüther, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien. Freiburg i. Br., Herder, 1922. 143 S. — Der Fesstellung, daß Clemens keine Lehre von der Erbsünde kennt, folgt die Versicherung, daß er doch als Zeuge für die Kirchenlehre gelten darf. Und weil er Ehrfurcht hatte vor der in der Kirche lebenden Wahrheit, ist sein Zeugnis vollends wertvoll. Der Standort der geschichtlichen Einordnung ist das Tridentinum. Für die auch katholischerseits an R.s Darstellung geübte Kritik sei auf Adams Anzeige in Tübinger Theol. Quartalschrift 103, 1922, S. 293f. verwiesen. Scheel.

Heinr. Jos. Vogels, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung. Düsseldorf, H. Schwann, 1920. V, 247 S. — Für die Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung sind wir nach der Verdrängung der alten Formen durch die Vulgata und infolge des fast durchweg durch Mischung getrübten Textes der wenigen altlateinischen Bibelhandschriften bekanntlich wesentlich auf die patristische Überlieferung angewiesen. Zwar ist auch diese nicht vor dem Einfluß des den späteren Redaktoren und Schreibern ihrer Texte geläufigen Bibeltextes bewahrt geblieben, aber die methodische Vergleichung erlaubt weithin die Feststellung oder Herstellung der originalen Form der biblischen Zitate, und soweit diese gelingt, haben wir dann zeitlich und örtlich mehr oder weniger fest datierte Zeugen. Umgekehrt gewähren die bibeltextgeschichtlichen Ermittlungen wiederum für die Aufhellung der patristischen Überlieferungsgeschichte die wertvollsten Hilfen. So ist es höchst dankenswert, daß V. in dem mit gewohntem Fleiß und bewährter Sorgfalt gearbeiteten Werk die Überlieferung der lateinischen Apokalypse vor der Vulgata zusammengestellt und die Hauptlinien ihrer Übersetzungsgeschichte aufgezeigt hat. Neben der Vulgata, die selbst viele altlateinische Elemente bewahrt — sie ist ja nicht eine Übersetzung, sondern eine Rezension —, und den beiden einzigen Hss. der Apokalypse mit vorhieronymianischem Text (g und h, letztere ein stark fragmentiertes Palimpsest) werden alle patristisch überlieferten Reste der altlateinischen Apokalypse gesammelt und je nach Umfang und textgeschichtlicher Eigenart mehr oder weniger eingehend untersucht; die Sammlung der Tyconiusfragmente ist besonders wertvoll und bietet viel neues Material. Methodisch richtig wird das Übersetzungsvokabular zum Hauptkriterium gemacht und daran gezeigt, daß neben den im großen zu unterscheidenden, sich mannigfach kreuzenden Haupttypen eines afrikanischen (h-Primasius) und europäischen (g) Textes noch manche Seitentriebe zu erkennen sind, daß auch die griechischen Rezensionen immer wieder die lateinische Überlieferung beeinflußt haben, aber auch (was oft zu wenig beachtet wird) von dieser Einwirkungen erfuhren. Einzelnes zu erörtern ist hier nicht Raum; ich darf für einige (im wesentlichen geringfügige) textkritische Berichtigungen und für die Auseinandersetzung mit V.s textgeschichtlichen Anschauungen auf meine eingehendere Besprechung in der Theol. Lit.-Zeitung 1921, Sp. 126ff. verweisen. H. v. S.

K. Adam, Die geheime Kirchenbuße nach dem heiligen Augustin (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 2). J. Kösel, Kempten, 1921. 90 S. — Eine anregende, in die Tiefe gehende Auseinandersetzung mit B. Poschmann, der in einer besonderen Schrift: „Hat Augu-

stinus die Privatbuße eingeführt?" (Aus: Vorlesungsverzeichnis der Braunsberger Akademie, Sommersemester 1920. Br., Bender, 1920. 34 S.) A.s These bestritten hatte, daß unter Augustins correptio secreta die kirchlich geleitete Privatbuße zu verstehen sei. A. hat sich von P.s Darstellung nicht überzeugen lassen. Er findet vielmehr die geheime Kirchenbuße in Hippo „so eingewurzelt, daß der Historiker sich hier und da geradezu versucht fühlt, auf eine breitere voraugustinische Tradition zu schließen". Zum mindesten war Augustin der Bahnbrecher der geheimen Kirchenbuße in seinem Sprengel wie im ganzen christlichen Abendland. Ob aber A. wirklich mit dieser These Recht behalten wird? Zur Debatte vgl. meine Besprechung in der ThLz. 1922, Sp. 220f. und die Auseinandersetzung „Zur Kontroverse über die Kirchenbuße des h. Augustin" von Polykarp Schmoll in Tübinger Theol. Quartalschrift 103, 1922, S. 56ff. Scheel.

Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato societatis scientiarum Argentoratensis edidit Eduardus Schwartz. (1) Tomus IIII. Concilium universale Constantinopolitanum sub Justiniano habitum: Vol. II Johannis Maxentii libelli etc. Straßburg, C. J. Trübner, 1914. — (2) Tomus I. Concilium universale Ephesenum: Vol. IV Collectionis Casinensis sive Synodici a Rustico diacono compositi pars altera. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1922—23. — Mit wehmütigem Stolz dürfen wir es begrüßen, daß die von ihrer Stätte vertriebene Straßburger Gesellschaft der Wissenschaft ihre unter besseren Zeichen begonnene Arbeit fortsetzt. Von der 1909 von ihr beschlossenen großen Neuausgabe der Akten der ökumenischen Konzilien, die seit Jahrhunderten meist ein Herausgeber dem anderen nachdruckte, erschien dank dem rüstigen Fleiß von Ed. Schwartz schon 1914 ein erster, in unserer Zeitschrift der Kriegsverhältnisse wegen noch nicht besprochener Band, und kürzlich wurde ein in vier Lieferungen ausgegebener zweiter vollendet. Das Unternehmen ist auf 8 Tomi angelegt, deren jeder die Akten eines der Konzile von Ephesus 431 bis Konstantinopel 879 umfassen soll. Die Ausgabe soll im Unterschied von älteren Sammlungen streng überlieferungsgeschichtlich eingerichtet sein, also die Quellen so vorlegen, wie sie die Überlieferung selbst geformt hat. Sie beschränkt sich daher nicht auf die redigierten Acta, sondern bringt auch alle zur Ergänzung und Kontrolle derselben nötigen sonstigen Dokumente und zwar alles unter möglichst vollständiger Ausnutzung der griechischen Handschriften wie der Übersetzungen und unter Wahrung des ursprünglichen Zusammenhangs der Quellen, der für die Rekonstruktion der Geschichte selbst stets wertvolle Anhaltspunkte bietet. So sammelt die Publikation den Quellenstoff nicht nur für die Konzile selbst, sondern für die ganze kirchenpolitische Entwicklung, deren Epochen diese sind.

Der 1914 erschienene Band ist der zweite des vierten Teiles: Concilium Constantinopolitanum a. 553 und enthält, während die eigentlichen Acta dem ersten vorbehalten bleiben, die Nebenquellen und Verbindungsstücke: (1) die Libelli des Johannes Maxentius, eines der Vorkämpfer der theopaschitischen Formel, nach dem einzigen schon der ersten Ausgabe im 16. Jahrhundert zugrundeliegenden, von Schw. in Oxford wieder aufgefundenen Codex s. IX; (2) den hierher gehörigen Teil der im Cod. Novariensis XXX s. IX/X verbundenen Sammlungen, deren Analyse die praefatio gibt (vgl. auch die „Konzilstudien" des Herausgebers, Straßburg 1914, S. 37), und (3) Stücke aus dem Cod. Parisinus 1682 s. IX; (4) den Tomus des Patriarchen Proclus an die Armenier a. 435 (s. dazu „Konzilstudien", S. 18ff.); (5) die epistula Johannis papae II

ad viros illustres a. 534. Auf den Exkurs über den theopaschitischen Streit in der praefatio p. VII ff. sei um so nachdrücklicher hingewiesen, als man dergleichen hier nicht von selbst suchen wird; er dient zugleich zur Einleitung für einen Brief des Dionysius Exiguus, für dessen Text Schw. eine neue Hs. auffand. Über die Hs. Paris, Arsénal 341 s. XIII und ihren weiteren Inhalt vgl. „Konzilstudien", S. 57 ff. Weiter bringt die praefatio p. XXVII eine griechische Retroversion des syrisch erhaltenen Schreibens armenischer Bischöfe, durch das der Tomus des Proclus veranlaßt ist; für den griechischen Text des Tomus selbst und seine lateinische Übersetzung durch Dionysius Exiguus sind neue Textzeugen verwertet, die Varianten von zwei syrischen Übersetzungen sind griechisch mitgeteilt. Von den beiden für die epistula Johannis papae II neu herangezogenen Hss. wird die eine (Montpellier 308 s. IX/X) praef. p. XXVIII—XXXII eingehend beschrieben; sie dürfte danach auch für eine Reihe anderer Dokumente des chalcedonensischen Streites nutzbar zu machen sein.

Der 1923 erschienene Band ist der vierte des ersten Teiles: Concilium Ephesenum a. 431. Die Überlieferung der Akten dieses Konzils ist bekanntlich dadurch verwickelt, daß die beiden dogmatisch-kirchenpolitischen Parteien auch in der Überlieferung gleichsam miteinander ringen und einander auszuschalten versuchen. Der vorliegende Band enthält wieder nicht die eigentlichen Akten, für deren verschiedene Rezensionen die ersten drei Bände des Tomus in Aussicht genommen sind, sondern den mittleren Teil des sog. Synodicon Cassinense, als dessen Autor sich nach Schw.s Untersuchungen in Bestätigung von Vermutungen Bolotoffs und Mercatis der römische Diakon Rusticus herausstellt, der Begleiter des Vigilius auf seiner Unglücksfahrt nach Konstantinopel. Er stellte zwischen von ihm revidierte und emendierte lateinische Übersetzungen der Akten von Ephesus und Chalcedon eine umfängliche Sammlung von ihm selbst zusammengestellter und übersetzter Stücke; eine Hauptquelle war ihm dafür die „Tragödie" des Irenaeus, eines Teilnehmers an den Nestorianischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, die uns leider verloren ist. — Eine große Zahl bisher nur lateinisch überlieferter und dazu einige überhaupt noch nicht bekannte Aktenstücke zum Ephesenum fand Schw. in einer von A. Ehrhard entdeckten Athener Hs. Er hat ihren Inhalt in den Abh. der Bayr. Ak. der Wiss. 30 (1920) Nr. 8 genau verzeichnet und die in den bisher bekannten beiden griechischen Sammlungen nicht enthaltenen Stücke abgedruckt. Er teilt dort (S. 121) mit, daß das Material für die übrigen Bände des Ephesenum druckfertig vorliege, bangt aber, daß die Zeitverhältnisse die Drucklegung verhindern könnten. Was wir erwarten dürfen, wollte die vorstehende Anzeige der erschienenen Bände andeuten; die vorläufige Publikation der Athener Sammlung kann die Gesamtausgabe nicht entbehrlich machen, sondern nur ihre Dringlichkeit dartun. Es bedarf keines Zeugnisses, daß Schw. als Editor an Klarheit, Vollständigkeit, Übersichtlichkeit, Genauigkeit des Apparates und der Prolegomena wie an Sorgfalt und Sicherheit der Textherstellung schlechthin Vorbildliches leistet. Ein Latein, wie er es schreibt, läßt einen die Empfindung des Seltsamen vergessen, daß heutzutage gelehrte Autoren und Leser sich in einer Sprache Mitteilungen machen, die keinem von ihnen die eigene ist. So seien auch an dieser Stelle alle aufgerufen, die irgendwie — vor allem durch Subskription — dazu helfen können, daß die reichen und wichtigen Quellen, die uns Schw. zu erschließen vermag, nicht verschlossen und die ungeheure Arbeit, die der Sachkenner hinter dem in schlichter Schönheit vorgelegten Texten verborgen weiß, nicht vergeblich bleiben. Weil vieles, das wir wünschten oder brauchten, nicht unternommen werden kann, nach-

dem uns der Krieg unzählbare junge Kräfte raubte, auf die wir für unsere Wissenschaft Hoffnung setzten — auch der Sohn von Ed. Schwartz ist unter ihnen —, darf umso weniger unvollendet bleiben, was in besseren Zeiten begonnen und durch Männer gesichert ist, die noch mitten unter uns wirken zu sehen, ein tröstliches Glück ist. Weil wir nicht mehr verschwenden dürfen, sollen wir an der Erhaltung dessen, was wir besitzen, nicht sparen. Auch der Verlag, der die Publikation trotz der Unterdrückung seiner Straßburger Niederlassung fortsetzt, verdient Dank, bedarf aber der Ermutigung!

H. v. Soden, Breslau.

K. Roth, Sozial- und Kulturgeschichte des Byzantinischen Reiches. Sammlung Göschen. 112 S. Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1919. — Dem Vorurteil, als hätte es im Byzantinischen Reiche keine lebendigen Kräfte gegeben, tritt diese lesenswerte Skizze mit Erfolg entgegen, indem sie zuerst die sozialen Machtfaktoren des Staates, seine innere Organisation, Gesellschaft und Zivilisation, und dann Kirche, Kunst und Literatur charakterisiert. Die kirchengeschichtlichen Angaben entbehren öfter der nötigen Exaktheit.

G. Ficker, Kiel.

Missionsgeschichte

Auf dem Gebiet der Missionsgeschichte, die je nach der Epoche des Entwicklungsgangs des Christentums in mehr oder weniger enger Berührung mit der Kirchengeschichte steht, haben wir als eine der lehrreichsten Veröffentlichungen des letzten Jahres das Buch von Heinrich Frick, „Die evangelische Mission. Ursprung. — Geschichte — Ziel" (Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig, 1922. 445 S.) zu verzeichnen. Der mit trefflicher Kenntnis des weitschichtigen Materials ausgerüstete Verfasser macht den Versuch, „die evangelische Mission als ein Teilstück der allgemeinen Geschichte des Abendlandes in den letzten vier Jahrhunderten anzusehen" und aufzuzeigen, wie „jedes Zeitalter sich in seiner Mission spiegelt". Wenn vielleicht die einzelnen Wendepunkte der evangelischen Mission zu schematisch unter dem Leitgedanken Mission oder Propaganda betrachtet werden, so ergeben sich doch auch für den, der nicht in allem zustimmt, sehr fruchtbare Gedanken. Was im Zeitalter der Reformation (Luthers Stellung zum Türken, Martin Butzer und die Judenpolitik) sich nicht auszuwirken vermochte, fand auf calvinischem Boden (Hadrian Saravia, die holländische Kolonialmission, John Eliot in Neu-England) praktische Gestaltung, wobei es ein noch nicht allseitig untersuchtes Problem ist, inwieweit besonders der niederländische Calvinismus von der katholischen Missionsbewegung beeinflußt war (s. neben M. Galm, ZKG. N. F. 2, 1922, S. 232, jetzt auch A. Goslinga, „Die Anfänge des Missionslebens in Holland", AMZ. 1922, Heft 3). Der für Missionsgedanken verständnislosen lutherischen Orthodoxie gingen Anregungen von seiten des Calvinismus zu und halfen hier den alten Pietismus formen (Francke, Zinzendorf), dessen Geist wieder auf England hinüberwirkte (Wesley, Carey, Williams). Selbst bedeutende Geistesheroen wie G. W. von Leibniz (s. R. F. Merkel, Leibniz und die Chinamission, 1920; ZKG. N. F. 2, S. 233) und J. G. Herder (s. auch ZMR. 1921, S. 299 ff.) haben der Mission tiefgehendes Interesse entgegengebracht. Das 6. Kapitel trägt die Überschrift: „Das protestantische Missionswesen unter englischer Vorherrschaft im 19. Jahrhundert" und zeigt, wie die großangelegte kulturell-nationale Missionstätigkeit des englisch-amerikanischen Protestantismus zum Gedanken der Weltpropaganda führte, dessen

aggressiv-universelle Zielsetzung durch den Einschlag eines verflachenden Amerikanismus vielfach an Tiefe verlor. Luther — Leibniz — Herder — Zinzendorf — Schleiermacher — Max Müller, sie bezeichnen die Linie einer echt protestantischen Missionstätigkeit. Dem Buch sind vorzüglich orientierende Anmerkungen beigegeben.

Was die Missionsgeschichte einzelner Länder betrifft, so verspricht das Buch des z. Z. in Ostasien weilenden Münchener katholischen Missionsdozenten Joh. B. Aufhauser, Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien (Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig, 1922. 400 S.) im Titel eigentlich mehr, als es wirklich enthält. Denn nach dem Titel erwartet man neben einer geschichtlichen Darlegung auch einen die Probleme der Auseinandersetzung des Christentums mit den ostasiatischen Religionen berührenden Abschnitt. So aber bietet der Verfasser ausschließlich eine gut orientierende Geschichte der Ausbreitung des Christentums in Ostasien, wobei er die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus in Fernasien in einem besonderen Kapitel zum Vergleiche heranzieht. Hier spüren wir es deutlich, daß eine der dringendsten Aufgaben der buddhologischen Forschung ist, Mission und Ausbreitung des Buddhismus in den ersten Jahrhunderten nach dem Auftreten des Stifters quellenkritisch darzustellen, was wir wohl am ehesten von einem gelehrten Japaner erwarten dürfen. Eingangs beschreibt der Verfasser die Grundlegung der christlichen Weltmission und die Anfänge altchristlicher Missionstätigkeit im Osten (die Legende vom Wirken des Apostels Thomas in Indien beurteilt A. mit Recht sehr skeptisch). Den Hauptteil des Buches bildet die Darstellung der zeitlich scharf abgegrenzten vier Epochen christlicher Missionstätigkeit in Fernasien. Die erste Epoche umfaßt die Missionstätigkeit der persisch-nestorianischen Kirche; noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts bestanden zahlreiche nestorianische Christengemeinden in Zentral- und Ostasien; leider fehlt auch darüber eine zusammenfassende Untersuchung. Von unbedeutendem Erfolg war die Franziskaner- und Dominikanermission des 13. und 14. Jahrhunderts. Im Anschluß an die großen Länderentdeckungen der portugiesischen Seefahrer setzte auch eine erneute Missionstätigkeit der katholischen Staaten ein. Namentlich ging hier der Jesuitenorden erobernd vor und verstand es, durch kluge Akkommodation (Kastenordnung, Ahnenverehrung, Konfuziuskult) sich in Indien und vor allem in China weitreichenden Einfluß innerhalb der höheren Stände zu sichern, eine Missionsmethode, die bekanntlich den Widerspruch der anderen Missionsorden hervorrief und zu dem bekannten Ritenstreit führte, der neben dem Padroadostreit die Ursache des raschen Verfalls dieser Missionsarbeit wurde Damit schloß auch das Vorwiegen der katholischen Mission in Ostasien; denn das Wiedererwachen des Missionswerks im 18. und 19. Jahrhundert war fast völlig durch protestantische Missionskreise veranlaßt, was der Verfasser offen zugibt. Statistische Angaben, Zeittabellen, ein kurzer Abschnitt über die Propaganda des Buddhismus im Abendlande sowie eingehende Literaturangaben bilden den Anhang des Buchs, das Neues nicht bietet, aber bisher Erarbeitetes brauchbar zusammenfaßt.

Das 200jährige Jubiläum der Brüdergemeine brachte uns nicht nur eine Reihe ausgezeichneter allgemeiner Schriften über die ersten Anfänge von Herrnhut, sondern auch die speziell der Missionsgeschichte gewidmete Studie von H. Römer, Geschichte der Brüdermission auf den Nikobaren und des Brüdergartens bei Trankebar; auf Grund handschriftlichen Materials im Unitätsarchiv zu Herrnhut dargestellt (Herrnhut, Missionsbuchhandlung, 1922). Solche

historischen Studien sind ein stets erfreulicher Beweis für den wissenschaftlichen Ernst innerhalb dieser kleinen rührigen Gemeinschaft.

Der Vertreter deutscher Missionswissenschaft an der Berliner Universität Julius Richter setzt die Herausgabe seiner groß angelegten „Allgemeinen evangelischen Missionsgeschichte", deren zwei erste Bände: „Indische Missionsgeschichte" und „Mission und Evangelisation im Orient" früher erschienen, in dem neuen Band: „Geschichte der evangelischen Mission in Afrika" (C. Bertelsmann, Gütersloh, 1922. VIII, 813 S.) fort. Eine Fülle von Material breitet der kundige Verfasser vor uns aus. Doch bedingt die von G. Warneck übernommene atomistisch-geographische Darstellung manche Wiederholung, die bei anderer Anlage leicht hätte vermieden werden können. Auch fehlt dem Buch vielfach die letzte Feile, so erwähnt der Verf. in einer Anmerkung S. 191 Albert Schweitzers anziehendes Buch „Zwischen Wasser und Urwald" (1921), kommt aber bei der Behandlung der Polygamie im Schlußabschnitt (S. 759f.) mit keinem Wort auf dessen wertvolle Ausführungen darüber (a. a. O., S. 120f.) zu sprechen. Es muß auch verwundern, daß R. in dem Abschnitt über den „Anteil der Mission an der Erforschung der afrikanischen Sprachen" einen Artikel C. Meinhofs in der AMZ. (1917, S. 257ff.) seitenweise (von S. 691—703) ohne jede Ergänzung herübergenommen hat, was den Eindruck des Kompilatorischen hervorruft. Das Eindringen der evangelischen Mission in den einzelnen Ländern West-, Süd-, Ost- und Nordafrikas, ihre Ausbreitung, die Hemmnisse derselben, — das wird mit umfassender Sachkenntnis dargestellt. Auch der Geschichte der neueren römisch-katholischen Mission in Afrika sowie der Frage: Was wurde religiös, kulturell, wirtschaftlich aus den Negern in Amerika? ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Auf einem so weitschichtigen Gebiet wird der Spezialforscher natürlich vereinzelte Lücken feststellen und Ergänzungen anbringen können; z. B. hätte neben Dr. L. Krapf (S. 604f.) auch sein Begleiter Joh. Martin Flad Erwähnung verdient, dessen Selbstbiographie jüngst von seinem Sohne Frdr. Flad unter dem Titel: „60 Jahre in der Mission unter den Falaschas in Abessinien", Brunnen-Verlag, Gießen und Basel, 1922, erschienen ist. Über Richter vgl. auch Fricks Anzeige ThLz. 1923, S. 42f.

Das voluminöse Werk R.s zeigt, in welchem Umfang gerade auf dem Gebiet der Missionsgeschichte und zwar für alle ihre Perioden noch Einzelstudien nötig sind, der Art, wie sie z. B. J. Richter selbst in seinem Beitrag zur „Festgabe für A. v. Harnack z. 70. Geburtstag" über „Vier deutsche Missionstheologen des 18. Jahrhunderts" (s. ZKG. N.F. 4, S. 194) dargeboten hat. Erst wenn wir in die einzelnen Epochen der Missionsgeschichte quellenkritisch tieferen Einblick gewonnen haben, läßt sich daran denken, A. v. Harnacks Meisterwerk „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" auch für die folgenden Jahrhunderte fortzusetzen. Einer sachgemäßen Stoffgliederung und Periodisierung der Missionsgeschichte durch eine missionswissenschaftlich, nach Missionsgesichtspunkten orientierte Analyse der charakteristischen oder typischen Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Missionsperioden die Wege zu bahnen, versuchte übrigens katholischerseits jüngst erneut J. Schmidlin, Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter (Altertum, Mittelalter und Neuzeit) (ZMw. 13, 1923, S. 12 bis 20; vgl. schon S. 80ff. seiner „Einführung in die Missionswissenschaft"). In der Tat kann nur so der missionsgeschichtlichen Darstellung der Eindruck des Fragmentarischen, Sprunghaften und Unfertigen genommen werden. Hier harren der Forschung noch große unerledigte Aufgaben, da uns ja auch die Einzel-

erscheinungen der Missionsgeschichte der verschiedenen Perioden noch keineswegs durchweg quellenkritisch erschlossen sind. Man wird deshalb Unternehmungen wie die jüngst begonnene sauber gearbeitete Reihe von Lebensbildern frühmittelalterlicher Missionare, die die Londoner Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts herausgibt, mit Freuden begrüßen. Deren erstes Bändchen enthält ein Lebensbild des niederländischen Missionsapostels „Willibrord (691—739)" von Alex. Grieve, Glasgow, 139 S.; beigegeben ist auch eine Übersetzung der Vita S. Willibrordi von Alcuin. Die nächsten Bändchen werden den Apostel des Nordens, Anskar (801—865), sowie den sächsischen Missionsbischof Willehad (730—789) behandeln und versprechen eine gerade für diese Epoche der Missionsgeschichte höchst wertvolle Bereicherung der Literatur zu werden.

Für die spätere katholische Missionsgeschichte hat übrigens das 300jährige Jubiläum der römischen Propagandakongregation (1622 bis 1922) Anregung zu einigen quellenmäßigen Einzeluntersuchungen gegeben. So brachte die katholische „Zeitschr. f. Missionswissenschaft" (Münster, Aschendorff) eine eigene Festnummer (Jahrgang 12, 1922, 1. Heft) heraus, deren historische Aufsätze von J. Schmidlin, „Die Gründung der Propagandakongregation (1622)" (S. 1–14) und von L. Kilger, „Die ersten fünfzig Jahre Propaganda — eine Wendezeit der Missionsgeschichte" (S. 15—30) stammen. Bedauerlicherweise hat uns dagegen auch das Gedächtnis an die 300jährige Heiligsprechung Franz Xavers immer noch keine wissenschaftlich brauchbare Biographie dieses bedeutenden Missionars geschenkt, obwohl das Material dazu reichlich vorhanden wäre. Enthielt schon das „Handbuch der katholischen Missionen" von Bernard Arens, S. J. (Herder & Co., Freiburg, 1920. 415 S.) manche historisch wertvolle Einzelnotiz (über die Congregatio de Propaganda Fide sowie über Veröffentlichungen der letzten Jahre auf dem Gebiet der Missionsgeschichte), so bietet auch die Darstellung des Werdens und Wirkens der „Katholischen Missionsvereine" von dem gleichen Verfasser (ebenda, 1922. 363 S.) für die Geschichte des neueren Katholizismus und seiner Missionsarbeit nicht unwichtige Belege. R. F. Merkel, Gustenfelden (Bayern).

Mittelalter

Er. Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Geistesform. München, Lehmann, 1922. 394 S. 8°. Mit 130 Abb. — In diesem Buche wird das germanische Element im mittelalterlichen Christentum und Geistesleben Deutschlands an der Hand der monumentalen Reste zu erfassen gesucht und damit eine Aufgabe in Angriff genommen, die seltsamerweise von uns allzulange vernachlässigt worden ist, geschweige, daß sie schon als erledigt gelten könnte. Verf. beklagt es, und wir schließen uns dieser Klage an, daß eine deutsche Archäologie kaum in den Anfängen steht, und zeigt, daß die Erforschung der Denkmäler noch ganz anders betrieben werden muß, um zu sicheren Ergebnissen zu führen. Er hat einen ungewöhnlich reichen Stoff, namentlich aus Süddeutschland zusammengetragen und besprochen, um das Nachleben altgermanischer religiöser Vorstellungen zu erhärten und seine selbständige Bedeutung gegenüber der mittelmeerländischen Kultur zu beweisen. Er ist nicht in den Fehler früherer Forscher verfallen, alles Rätselhafte in den Bildwerken des Mittelalters ohne weiteres aus der germanischen Mythologie zu erklären, sondern geht mit Umsicht und Kritik

vor. Wenn er an manchen Stellen nicht überzeugend wirkt, geht das darauf zurück, daß immer noch als Kanon zu gelten hat (der auch durch seine Ausführungen nicht wesentlich erschüttert worden ist), daß die Rätselbilder des Mittelalters aus der Bibel (und aus christlichen Vorstellungskreisen) erklärt werden müssen. Noch immer hat sich dieser Kanon bewährt, wenn ein glücklicher Zufall uns den richtigen Weg gewiesen hat. Gleichwohl ist das Buch dankbar zu begrüßen; denn es stellt Probleme und weist gebieterisch auf eine große wissenschaftliche Aufgabe hin, die wir, auch ohne mit dem Auslande in Verbindung zu stehen, wohl lösen können. Möchte uns nun einmal auch ein ähnliches Werk über das slawische Heidentum geschenkt werden. G. Ficker, Kiel.

Paul Diepgen, Die Theologie und der ärztliche Stand. (= Studien z. Gesch. der Beziehungen zw. Theologie und Medizin im Mittelalter). Berlin-Grunewald, Wa. Rothschild, 1922. 68 S. — Der Mediziner D. will einen Beitrag geben zur Klärung der Stellung der mittelalterlichen Theologie zur Medizin im Milieu ihrer Zeit und gewinnt mit seiner zusammenfassenden Darstellung auf Grund umsichtiger Durchforschung der Werke der autoritativen Theologie, der dogmatischen, kirchenrechtlichen und seelsorgerischen, sehr erfreuliches Neuland, das für die ganze Anschauungswelt des Mittelalters von nicht geringer Bedeutung ist, natürlich in erster Linie den Fragen des ärztlichen Standes und der ärztlichen Ethik dient. 352 Anmerkungen unter dem Text begleiten die Darstellung. Die Kapitelüberschriften mögen seinen reichen Inhalt andeuten: 1. Wertschätzung der Heilkunde und des Arztes; 2. Die Pflichten des Patienten gegen den Arzt und gegen sich selbst; 3. Priesterstand und ärztliche Berufsbetätigung. Jüdische, arabische und häretische Ärzte; 4. Das ärztliche Honorar; 5. Unentgeltliche Behandlung und Behandlung gegen den Willen des Kranken; 6. Verantwortlichkeit des Arztes; 7. Pflichten des Pflegepersonals; 8. Der Arzt und die Seele des Patienten. Karl Wenck, Marburg.

Ein großes und für lange Zeit grundlegendes Werk schließen B. Krusch und W. Levison ab mit dem 7. Bande der Scriptores rerum Merowingicarum (Mon. Germ. hist.), der wiederum Passiones Vitaeque sanctorum, diesmal cum supplemento et appendice, enthält (Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1920. X, 902 S.). Die Herausgeber bieten in diesem Bande nur wenige neue, bisher in den SS. rer. Merow. noch nicht behandelte Heilige, dann aber berichtigte Ausgaben für eine Anzahl anderer auf Grund neuer Handschriften. Wichtig ist eine erneute Chronologie der Merowingerkönige von Kr., ein conspectus codicum hagiographicorum von L., dann Kollationen der älteren Ausgaben mit neuen Handschriften, dabei eine Neuausgabe der Passio septem dormientium des Gregor von Tours. Unter den Indices hervorzuheben ist noch einer über die Namen aller Heiligen, die in den 7 Bänden der Reihe behandelt worden sind. Fünf Lichtdrucktafeln sind diesem Bande beigegeben.

B. Schmeidler, Erlangen.

Des Freisinger Bischofs Arbeo in grobem Latein verfaßte Lebensbeschreibungen der missionierenden Klostergründer Emmeran-Regensburg und Corbinian-Freising aus den Jahren ca. 772 und 765/9 werden von ihrem früheren Herausgeber B. Krusch (Mon. Germ. 1902 und 1913) in neuer Ausgabe vorgelegt (Arbeonis episcopi Frisingensis Vitae sanctorum Haimhrammi et Corbiniani. VIII, 244 S. Hannover, Hahn, 1921). Diese hat in dem ersteren Falle den Hinzutritt wichtiger Hss. erfahren; Kr. führt im Textdruck eine zweifache Rezension vor. Freilich ist die Vita Haimramms gegenüber der andern die

geringwertigere. Überlieferungen scheinen ihrem Verfasser kaum zur Verfügung gestanden zu haben, es sei denn die Tatsache des Martyriums (an zwei kleinen Orten seiner Diözese), die er gröblich ausmalt, während seine Angabe über die Herkunft des Mannes aus Poitiers durchaus zweifelhaft bleibt und nicht einmal über seine Wirkungszeit (2. Hälfte 7. Jhd.s?) Näheres zu erschließen ist. Das zeit- und kulturgeschichtlich Interessanteste an der Vita ist die übernommene Erzählung von den Schicksalen eines Verehrers Emmerans, der in das Gebiet der Porathani (S. 85; Gregor III.: Borthari) verschlagen wurde und wunderbar zurückgelangt (c. 37—43; ich möchte zu S. 85, A. 1 die Gegend an einem Flüßchen Wohra, in diesem Falle wohl bei Eschwege, vermuten). Die Vita Corbinians, auf Veranlassung des irischen Bischofs Virgilius von Salzburg geschrieben, bietet Handgreiflicheres, da ihr Gegenstand dem Verfasser nicht nur zeitlich und örtlich näher lag, sondern er auch durch einen Vorgänger auf seinem Bischofsstuhle, der ein Bruder Corbinians gewesen ist und ihn selber erzogen hatte, manche Kunde erhalten haben kann. Freilich ist auch sie mit Erfindungen durchsetzt, zumal in der ersten Hälfte. Corbinians Herkunft aus der Gegend von Melun ist auch in Zweifel gezogen (S. 136; die Übereinstimmung der alten Freisinger Liturgie mit dem altgallischen Missale Gothicum S. 129 könnte ja auch auf ältere gallische Missionseinflüsse S. 101 führen); seine angeblichen Romreisen hat Arbeo ohne Bedenken nach den historischen des Bonifatius entworfen, was nicht bloß literarisch (S. 139) von Bedeutung ist. Mit dem Lieblingsaufenthalt Corbinians, der Gegend dicht neben Meran, verknüpfte sich dessen Vorliebe für den hl. Valentin, den schon die Vita Severini 41 als Abt und Bischof beider Rätien bezeichnet, und der anscheinend auf der Zenoburg beigesetzt war, wohin Corbinian nach seinem Tode auf vorherigen Wunsch auch überführt wurde; aber Arbeo ließ den Leichnam nach Freising zurückholen, während derjenige Valentins schon vorher (über Trient) nach Passau gelangt war. Er stiftete beiden Heiligen in seinem Bezirke Kirchen. Die ausführlichen Einleitungen und Anmerkungen der Doppelausgabe sind von B. Krusch in elegantem Latein abgefaßt.

W. Lampen, Thiofrid von Echternach. Eine philologisch-historische Studie (Kirchengesch. Abhandlungen, begründet von M. Sdralek, fortgesetzt von J. Wittig und F. X. Seppelt, Bd. XI). IX, 84 S. Breslau, Aderholz, 1920. — L. unterzieht die Werke des bis jetzt nur lückenhaft behandelten Thiofrid, der 1081—1110 Abt von Echternach war, einer zusammenhängenden Untersuchung, in der Überzeugung, daß es notwendig sei, alle Einzelerscheinungen mittelalterlicher Schriftstellerei zusammenzutragen, damit ein festgegründeter Bau geschaffen werde. Sachlich Beachtenswertes bietet Thiofrid aber äußerst wenig. Neben erweiternden Bearbeitungen der Alkuinschen Vita Willibrords, des Stifters von Echternach, hat er in predigtartigem Stile noch das Leben von dessen Zeitgenossen Bischof Liutwin von Trier und der dortigen Äbtissin Irmina geschrieben, außerdem die wichtigeren Flores epitaphii sanctorum, eine infolge der Errichtung eines Festes der Heiligen, deren Reliquien in E. waren, angeregte Studie über Bedeutung und Kraft der Reliquien überhaupt. L. weist ihre Verwendung von biblischen und literarischen Stoffen eingehend nach und schließt mit Feststellungen über Thiofrids Stil und Sprache. Auf einen verhältnismäßig geringfügigen Gegenstand ist hier große Sorgfalt verwendet.

Hennecke, Betheln (Hann.).

J. J. Laux, Der heilige Bonifatius. Freiburg, Herder, 1922. XII, 307 S. — L. hat das Leben des Bonifatius schlicht und volkstümlich erzählt.

Doch ruht seine Darstellung auf gründlicher Vertrautheit mit den Quellen, aus denen lange Partien mitgeteilt werden, und mit den Bearbeitungen, besonders Hauck, dem L. zahlreiche wörtliche und fast wörtliche Entlehnungen schuldet. Er führt auch nicht über Hauck hinaus; natürlich kann er nicht dessen ganze Auffassung übernehmen, sondern die dort auf Papst und germanische Landeskirche geworfenen scharfen geschichtlichen Lichter sind gedämpft durch die offizielle römische Beleuchtung („Bonifatius, der als Erzbischof und päpstlicher Legat den Vorsitz führte“ S. 147; „als päpstlicher Legat hatte er Metropolitanbefugnisse für das ganze Frankenreich“ S. 201, vgl. S. 207. Das ist keine Geschichte. Auch die Päpste sind dementsprechend gezeichnet: „so steht Gregor II. mit Recht der Name eines Apostels der Deutschen zu“ S. 91). So ist das dem Buche Eigene keine Verbesserung. Dagegen hat die Darstellung einen warmen Ton über das ganze Bild des lieben Heiligen gelegt, der das Buch für fromme katholische Leser wertvoller machen wird als für die Geschichtswissenschaft. Vgl. auch G. Fickers Urteil ThLz. 1922, S. 428 f. E. Kohlmeyer, Kiel.

B. Krusch, Ursprung und Text von Marculfs Formelsammlung (Göttinger Nachrichten. Phil. hist. Kl. 1916, S. 231—274), erweist endgültig die vielumstrittene Zugehörigkeit des Verfassers der wichtigen Sammlung zu Meaux, bestimmt die Entstehungszeit genau als die Jahre 721/22 und gibt Einblick in die Arbeitsweise des schulmeisterlichen, seiner Aufgabe durchaus nicht sehr gewachsenen Verfassers. Für die Kritik zahlreicher Urkunden für Kirchen der Zeit ist das sehr wichtig.

Walther Nickel, Untersuchungen über die Quellen, den Wert und den Verfasser der Vita Hludowici des „Astronomus“ (JD. Berlin 1919). Der Verf. ist vermutlich Adhemar, Sohn eines aquitanischen Vasallen Ludwigs des Fr. Hademar, über den mancherlei berichtet wird; er war wahrscheinlich Geistlicher der Kapelle und stand in engeren Beziehungen zu Abt Adrebald von Flavigny und Bischof Drogo von Metz. An Quellen hat er eine relatio des älteren Hademar und die Reichsannalen bis 829 benutzt; Nithart im ersten Buche dagegen ist vom Astronomus abhängig. N. würdigt dann die selbständigen Tatsachenangaben des Schriftchens mit Heraushebung manches Wertvollen, aber auch Klarstellung erheblicher Mängel und Fehler.

Karl Voigt, Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber (Kirchenrechtl. Abhandlungen, hrsgb. von Ulrich Stutz. Heft 90. 91. Stuttgart, Enke, 1917. XIV, 265 S.), bietet vieles ausführlich mitgeteiltes Material zum Thema, das ja eine wichtige Seite an den im Mittelalter so grundlegenden materiellen Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt aufdeckt. Stellenweise erhält man den Eindruck, als hätten doch die Ergebnisse etwas schärfer herausgearbeitet und noch etwas enger in Beziehung zur politischen Geschichte gesetzt werden können. Eine sachlich sehr naheliegende Bezugnahme auf die viel ältere, verwandte Arbeit von Matthaei über die Klosterpolitik Heinrichs II. (des deutschen Kaisers) habe ich nirgends finden können; sie scheint dem Verf. entgangen zu sein und hätte ihm doch nützlich sein können.

Gerda Bäseler, Die Kaiserkrönungen in Rom und die Römer von Karl dem Großen bis Friedrich II. (800—1220). JD. Jena, 1918 (nur dieser Teil hat mir vorgelegen, die ganze Arbeit ist 1919 bei Herder in Freiburg erschienen; XIV, 125 S., vgl. darüber Gg. Grützmacher in ThGg. 14, 1920, S. 129 f.), will das stadtrömische Element im Mittelalter im Verhältnis zu

Päpsten und Kaisern im Zusammenhang verfolgen. Eine zeitlich begrenztere Frage behandelt Hildegard Thomas in ihrem Aufsatz über Die rechtlichen Festsetzungen des Pactum Ludovicianum von 817. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage (ZRG. 42, Kan. 11, 1921, S. 124—174). Die Verf. kommt zum Ergebnis der vollen Echtheit der noch fraglichen Bestandteile; manche Sätze seien zu erklären als Kompromiß und Ergebnis von Verhandlungen zwischen Ludwig und dem Papste, andere als glatte Übernahme älterer päpstlicher Entwürfe, die Karl dem Großen vorgelegt, aber von ihm nicht akzeptiert worden seien (das ist recht hypothetisch); der Verzicht auf die potestas iudicandi im Kirchenstaate 817 und die Wiederherstellung 824 stünden beidemale mit den Zeitereignissen im Zusammenhange und seien daraus voll verständlich. Die Urkunde im ganzen zeige einen anfänglichen Willen Ludwigs, seine Herrscherrechte doch in etwas zu behaupten und Herrscherpflichten auszuüben, der aber gegenüber seiner mönchischen Devotion und tatsächlichen Willensschwäche nicht lange sich habe behaupten können. — Für eine andere Frage aus der Geschichte des deutschen Kaisertums sei noch der gleichfalls in der ZRG. (40, Kan. 9, 1919, S. 1—62) erschienene Aufsatz von Hugelmann nachgetragen: Die Wirkungen der Kaiserweihe nach dem Sachsenspiegel. Er findet den Satz des Braunschweiger Weistums von 1252, daß bereits die deutsche Königswahl dem Gewählten kaiserliche Gewalt gibt, schon im Ssp. Landr. III, 52, § 1 enthalten, erörtert, wie und unter welchen Einflüssen Eike dazu kam, welche Wirkungen seine Lehre hatte, und welche Aufnahme sie fand. Daran knüpft er eine Erörterung über Landr. III, 57, § 1, das Exkommunikationsprivileg des Kaisers, und endlich über die politische Parteistellung Eikes, die er abschließend als eine ghibellinisch-nationale charakterisieren zu können meint. Doch erklärt sich Stutz in einer redaktionellen Notiz von den Ausführungen zu Landr. III, 52, § 1 für nicht überzeugt.

Recht wichtig ist die Arbeit von Adolf Waas, Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit, 1. Teil (Arbeiten zur deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte, Heft 1. Berlin, 1919). Der bisher allein erschienene erste Teil, der die Vogtei behandelt, faßt diese nicht als Amt, sondern als Herrschaft, gleich der germanischen Munt, und setzt also die Kämpfe gegen die Vogtei in eine andere und engere Beziehung als bisher zum Eigenkirchenwesen und seinen Erscheinungen. Zur Kaiserpolitik, territorialen Entwicklung und Rechtsgeschichte ist die Arbeit wichtig, hat aber von rechtsgeschichtlicher Seite (Planitz, ZRG. Germ. 41, 1920, S. 421—433) in dem Punkte der Gleichsetzung von Vogtei mit Eigenkirchenwesen auch bereits Widerspruch gefunden.

Nicht nur germanistisch, sondern auch allgemein geschichtlich wertvoll sind die Bücher von Franz Saran, Deutsche Heldengedichte des Mittelalters (Handbücherei für den deutschen Unterricht. Deutschkunde). Band 1: Hildebrandslied, Waltharius, Rolandslied, König Rother, Herzog Ernst. Band 2: Das Nibelungenlied. Band 3: Kudrun. Halle, Max Niemeyer, 1922. — Saran stellt diese literarischen Erzeugnisse in den Zusammenhang der politischen und gesamten geistigen Entwicklung der Zeiten ein, in denen sie entstanden sind. Er betrachtet sie nicht als Überbleibsel uralter Sage und unverstandener Überlieferung, sondern als lebendige Schöpfungen des 9. bis 13. Jhd.s. Er will die Probleme klarstellen, mit denen die Dichter und ihre Zeit gerungen haben, die Lösungen und geistige Stellungnahme entwickeln, die sie dafür gefunden haben. Es ist eine Geschichte der Weltanschauung und der Psychologie der deutschen

Dichtung, die der Verfasser gibt, und gerade auch der Kirchenhistoriker wird zur Geschichte der Frömmigkeit und religiösen Weltanschauung hier feine und förderliche Bemerkungen finden. In der Analyse des Hildebrandsliedes zeichnet S. das religiöse Ringen eines Deutschen aus der Zeit um 800 in dem Kampfe zwischen Christentum und altheidnischer Weltanschauung; in der der beiden großen Heldenepen den Gegensatz zwischen älterem heidnisch-deutschem und modernem höfisch-christlichem Wesen, wobei stark betont wird, wie wenig das Christentum noch im Nibelungenliede das innere Empfinden der Laienkreise zu beeinflussen oder gar umzuwandeln vermocht hat. Viele Darlegungen gelten der Stellungnahme der Dichter zu den Problemen des staatlichen Lebens, Lehenswesen, Vasallentreue und dergleichen mehr. Hier holt Saran aus den scheinbar geschichtlichen oder sagenhaften Stoffen und Darlegungen der Dichter überall ihre Stellungnahme zu den Erscheinungen der eigenen Zeit heraus, er gibt die Entwicklung der politischen Gesinnung im Spiegel der Dichtung. So ist es eine sehr gesunde und realistische Betrachtungsweise, die in dem Werke herrscht; es ist zu wünschen, daß die zahlreich gegebenen Anregungen von den Vertretern anderer Teilgebiete geschichtlicher Betrachtung, der politischen, der Geistes- und auch der Kirchengeschichte, aufgenommen und weiter verarbeitet werden.

B. Schmeidler.

Alfr. Schröder, Der Archidiakonat im Bistum Augsburg (Sonderabdruck aus „Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg". 6. Band), Dillingen a. D., 1921. — Der Archidiakonat in den deutschen Diözesen ist letzthin ein sehr beliebtes Thema für die Forschung gewesen. Diese hat ergeben, daß der Archidiakonat durchaus keine einheitliche Einrichtung ist, vielmehr in den verschiedenen Gegenden verschiedenen Ursprung und Entwicklung hat. Für die Untersuchung des Augsburger Amtes brachte der Verf. eine ganz besondere Eignung mit. Schon vor 30 Jahren hat er seine Dissertation der Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jhd. gewidmet. Seit dieser Zeit ist er auf dem Gebiet der Augsburger Kirchengeschichte ununterbrochen tätig gewesen. Seiner Angabe, daß für den Archidiakonat im Augsburger Bistum keine weiteren Quellen mehr vorliegen, die eine andere Auffassung als die von ihm vorgetragene rechtfertigen könnten, ist wohl zu glauben. Es ist guten Teils ein sprödes Material, auf dem die Untersuchung fußt: meist nur gelegentliche Erwähnungen des Amtes und seiner Inhaber, daneben allerdings auch die wichtige Vita s. Ulrici. — In Kürze sind Schr.s Ergebnisse folgende: Bis ins 11. Jhd. war der Presbyteriumsarchidiakon der einzige Archidiakon im Bistum. Sein Amt geht ins 8. Jhd. zurück, wie sich aus der Stellung des Inhabers in der Vita canonica ergibt. Eine neue Art Archidiakon weder gleichen Ursprungs noch gleicher Art tritt 1071 auf. Es ist der Verwaltungsarchidiakonat, geschaffen zur Beihilfe in der Verwaltung des Bistums. Diese Archidiakone sind hervorgegangen aus den Dom-Archipresbytern jüngerer Ordnung, bischöflichen Beamten aus dem Domklerus, deren es zur Zeit des hl. Ulrich im 10. Jhd. bereits mehrere im Bistum gab. Diese waren seit dem 9. Jhd. an die Stelle von Landarchipresbytern oder Großpfarrern getreten, denen die Leitung des Klerus, die Aufrechterhaltung der christlichen Volkszucht und der kirchlichen Rechtsanschauungen oblag; ihre Verwaltungsaufgaben gingen an die neue Behörde über. Wie der Verfasser im einzelnen nachweist, ist der Titel schwankend. Dieselbe Persönlichkeit wird einmal Archipresbyter, ein andermal Archidiakon genannt, ein Titel, der in der kirchlichen Gesetzgebung und in anderen, namentlich französischen Bistümern vorkam. Zeitlich trifft die volle Ausgestaltung des Archi-

diakonates mit der Auflösung des gemeinsamen Lebens im Augsburger Domchor zusammen. Die Höchstzahl der gleichzeitig bezeugten Archidiakonen ist 8 i. J. 1258. Die Zahl fällt seit der Mitte des 14. Jhd.s auf einen herab. Über die Abgrenzung der Sprengel für die einzelnen Archidiakone ist wenig bekannt. Nur von dem kleinen Archidiakonat Augsburg wissen wir, daß er, der allein die anderen Archidiakonate um Jahrhunderte überlebte, bis zur Aufhebung i. J. 1897 aus 12 um die Stadt gelegenen Pfarren bestand. Dieses Archidiakonat allein war aus dem Presbyteriumsarchidiakonat hervorgegangen, das 1143 mit dem Domdekanate vereinigt wurde. Die Archidiakone wurden vom Bischof aus der Zahl der Domkanoniker bestellt. Über ihren Amtskreis ist wenig bekannt. Häufig hatten sie im Sonderauftrag die Vertretung des Bischofs. Aber ihre Hauptaufgabe war die Abhaltung des Sendgerichts. Daneben übte der Archidiakon die Gerichtsbarkeit auch in Straf- und in Disziplinarsachen über die Geistlichkeit am Dom, in der Stadt und im Landsprengel Augsburg aus. Zu seiner Verwaltungstätigkeit gehörte das Visitationsrecht, ein bestimmtes Investiturrecht, die Festsetzung der Congrua für die an den Eigenkirchen angestellten Geistlichen und die Verwaltung des Pfarrkirchengutes. An der Zentralregierung des Bistums hatten die Archidiakone in der Hauptsache nur als Berater und Gutachter Anteil. Als Einkommen standen ihnen zu das Servitium, der Anspruch auf Verpflegung bei Abhaltung des Sends, das Cathedraticum oder ein Teil desselben, eine jährliche Rekognitionsgebühr der bepfründeten Geistlichen an die bischöfliche Kirche, und das Mortuarium, eine Art Nachlaßsteuer von den bepfründeten Sprengelgeistlichen. Der Niedergang des Archidiakonats im Bistum Augsburg erfolgte nicht im Kampf mit dem Bischof, sondern das Amt verkümmerte, als die Bekämpfung des Eigenkirchenwesens, zu der es geschaffen worden war, durchgeführt war, und als seit dem Emporsteigen des ritterlichen Standes in der Hohenstaufenzeit und seinem Eindringen in die Domkapitel die Amtsinhaber sich ihren Pflichten entzogen, worauf ihre Geschäfte in andere Hände übergingen, z. T. in die des Bischofs, z. T. an die Dekane. Das Amt starb aus. Außer dem Domdekan mit seinem kleinen Archidiakonatssprengel gab es später nur noch einen Domherrn, der den Titel Archidiakon führte; aber auch dessen Titel verschwand 1634. Der Verf. nennt ihn den Bistumsarchidiakon. Der Domdekan als Archidiakon, dessen Amt und Sprengel gegenüber dem Generalvikariat und Offizialat als exemt galt, geriet im 18. Jhd. mit dem Generalvikariat in einen Kompetenzstreit, dessen Streitschriften einige Aufklärung über das Amt geben. Im J. 1841 wurde die Verbindung mit dem Domdekanat gelöst. Der Titel und ein bescheidener gottesdienstlicher Pflichtenkreis blieben bestehen. Eine sorgfältige Liste der Augsburger Archidiakone beschließt die gut disponierte und ergebnisreiche Arbeit. Herm. Keussen, Köln.

Paul Th. Hoffmann, Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus Welt und Umwelt Notkers des Deutschen. Gotha, F. A. Perthes A.-G., 1922. 356 S. — Es ist für den Historiker nicht ganz leicht, zu diesem Buche Stellung zu nehmen, das von einem Germanisten geschrieben und für weitere Kreise bestimmt ist. „Der mittelalterliche Mensch" ist für H. ein einheitliches, an einer typischen Verkörperung zu schilderndes Phänomen, wie der gotische, Paulinische usw. Mensch Spenglers, gegen den H. übrigens sehr polemisiert. Er verwahrt sich dagegen, mit seiner Schilderung eine Enzyklopädie für seinen Gegenstand liefern zu wollen, hat sich aber doch auch bemüht, „den Raum der politischen und geistesgeschichtlichen Wirksamkeit soweit wie möglich zu spannen und Kaiser, Könige, Herren und Kinder der Welt in diesem Kreise (des Klosters)

lebendig wirkend zu zeigen". Von innen her lebendig werden zu lassen, ist überhaupt das Hauptbestreben des Verfassers; er sucht sein Ziel durch feierliche, nicht selten preziös wirkende Sprache und intensives Einfühlungsbestreben in die Spannungen und Erlebnisse mittelalterlichen Daseins zu erreichen. Ich glaube wohl, daß für weitere Kreise hier manches bei der Lektüre lebendig werden mag und sie Verständnis gewinnen mögen für Dinge, die ihnen sonst fern lagen; ich selbst muß gestehen, daß mir nach wiederholten Versuchen Kraft und Neigung fehlten, um das Buch so eingehend durchzuarbeiten, daß ich sagen könnte, ob es in seiner vielfach dichterisch wirkenden Form mit Verarbeitung sehr weitgespannter Tatsachenreihen auch historisch-wissenschaftlich wirklich wertvoll und haltbar ist. Vgl. die eingehende kritische Besprechung durch Erich Seeberg in DLz. 1922, S. 801—807.

Samuel Singer, Die Dichterschule von St. Gallen. Mit einem Beitrag von Peter Wagner: St. Gallen in der Musikgeschichte. H. Haessel Verlag, Leipzig, 1922. 96 S. (Die Schweiz im deutschen Geistesleben. Eine Sammlung von Darstellungen und Texten, herausg. von Harry Maync, Bern. 8. Bändchen.) — In gewandter, flüssiger, für weitere gebildete Kreise bestimmter Darstellung mit guten, auch wissenschaftlich wertvollen Anmerkungen schildert Singer — über den musikgeschichtlichen Teil von P. Wagner steht mir ein Urteil nicht zu — das Leben und die Werke, mit Einfügung vieler Übersetzungsproben, von Notker dem Stammler, Ekkehard I., Notker dem Deutschen und Ekkehard IV. Am meisten eigene neue Auffassung und förderliche Bemerkungen scheint mir der Abschnitt über Ekkehard I. und seinen Waltharius zu enthalten.

Zur weltlichen Sozial- und Verfassungsgeschichte sei der Aufsatz von B. Bretholz, Zur böhmischen Kolonisationsfrage (MJÖG. 38, 1918, S. 213—240), nachgetragen. Er beschäftigt sich zur Verteidigung einer außerordentlich wichtigen These, daß Böhmen nicht erst im 13. Jhd. durch Ottokar II. deutsch kolonisiert worden sei, sondern von jeher ein bodenständiges und seit der Völkerwanderung im Lande zurückgebliebenes Deutschtum gehabt habe, mit den gegensätzlichen Ausführungen von Ernst Maetschke in der Zeitschrift des Vereins für die Geschichte Schlesiens Bd. 50 (Breslau 1916), S. 120—130. Br. bringt erhebliche Einwendungen gegen die Bewertung der von M. herangezogenen Quellen und beweist soviel sicher, daß Glatz jedenfalls bereits im 12. Jhd. Stadt mit Markt und Befestigung und Marktkirche (forensis ecclesia) gewesen ist. Dann könne es aber nur deutsche Stadt gewesen sein.

B. Schmeidler.

Rheinische Urkundenstudien von Otto Oppermann. Einleitung zum rheinischen Urkundenbuch. Erster Teil. Die Kölnisch-Niederrheinischen Urkunden (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde XXXIX). Bonn, P. Hanstein, 1922. XII, 458 S. — Otto O., der von der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde mit der Herausgabe der ältesten rheinischen Urkunden betraut worden ist, hat in langjährigen mühsamen Untersuchungen den Boden für diese Ausgabe vorbereitet. In 3 Bänden sollen diese Vorarbeiten herausgegeben werden. Die vorliegende erste Hälfte behandelt die kölnisch-niederrheinischen Urkunden; die zweite Hälfte wird den Trierisch-mosselländischen Urkunden gewidmet sein, ein dritter Band die Faksimiles zu beiden Bänden bringen. Es bedeutet für das Studium des vorliegenden Bandes eine erhebliche Erschwerung, daß der Faksimile-Band nicht gleichzeitig erschienen

ist. Denn die Beweisführung setzt durchweg die Kenntnis der äußeren Form der Urkunden, insbesondere ihrer Schrift voraus. Vorab muß man die Beobachtungen und Feststellungen des Herausgebers nach dieser Richtung hin als richtig unterstellen, da man sie nicht nachprüfen kann. Es ist zu hoffen, daß dieser Faksimile-Band wie auch die Studien über die Trierisch-moselländischen Urkunden nicht zu lange auf sich warten lassen. — Besonders erfreulich ist das Ergebnis von O.s Studien für den Stand der rheinischen Urkundenüberlieferung nicht. Ein sehr erheblicher Teil derselben wird von ihm als Fälschung nachgewiesen oder wenigstens verdächtigt. Der Verf. hat es als seine Aufgabe angesehen, den Beweis der Fälschung möglichst umfassend zu erbringen, daneben aber auch Umfang, Zeit und Beweggründe derselben aufzudecken und die Beziehungen der einzelnen Stücke und Urkundengruppen zueinander und zu den gleichzeitigen chronikalischen Quellen festzustellen. Den Ausgang nimmt der Verf. von der erzbischöflichen Kanzlei, deren spärliche Überlieferung er übersichtlich darstellt. Ein besonderes Kapitel ist den Fälschungen des Capellarius Dietrich gewidmet. Gruppenweise behandelt der Verf. sodann die Urkunden der einzelnen Klöster, indem er jedesmal eine sorgfältige Untersuchung über die Echtheit anstellt. Es kommen zur Besprechung die Klöster Korvei, Werden, Siegburg, Saalfeld, Brauweiler, Stablo, Wandsort, sodann die Kölner Klöster und Stifter Mariengraden, Georg, Severin, Dom, S. Martin, S. Pantaleon, weiterhin Deutz, Altenberg, Klosterrath, Rees, S. Maria und S. Adalbert in Aachen und Maria-Laach. Eine interessante Untersuchung über die unechten Kölner Stadtrechtsurkunden, das unechte Friesenprivileg Karls d. Gr. und das unechte Zollprivileg K. Friedrichs I. macht den Beschluß. 11 wichtige Stücke, durchweg bisher ungedruckt oder doch mangelhaft herausgegeben, sind im Anhang gedruckt. Ein Teil von O.s Untersuchungen war schon früher veröffentlicht worden, zumeist in der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst. In vielen Fällen hat der Verf. das Ergebnis dieser älteren Forschungen infolge der besseren Erkenntnis abändern zu müssen geglaubt. Daß er diese Notwendigkeit offen eingesteht, gereicht ihm nur zur Ehre. Ein guter Prüfstein für die Richtigkeit von O.s Untersuchungen ist für viele Urkunden das Werk von Franz Geschen über den Kölnischen Dekanat und Archidiakonat (vgl. diese Zeitschrift 40, S. 246/7), der ihre Beweiskraft durch innere Argumente verstärkt. Wer sich von nun ab mit der ältesten rheinischen Kirchengeschichte beschäftigt, wird sich mit O.s kritischen Studien auseinanderzusetzen haben. Herm. Keussen.

A. v. Ruville, Die Kreuzzüge. Bonn und Leipzig, K. Schröder, 1920. VI, 370 S. (Bücherei der Kultur und Geschichte, 5. Bd.) — R. will sich auf die Züge, d. h. das Politische und Militärische der Kreuzzüge beschränken, und er will schildern „mittelst der verfügbaren fremden Forschungsergebnisse". Das ist ein Verzicht auf Vollständigkeit und auf Selbständigkeit. Rechtfertigt sich der letztere aus dem Zweck des Werkes, eine zusammenfassende, übersichtliche Darstellung der „Einheit der großen Bewegung" zu geben, und zwar besonders für die Studierenden, so ist der erstere eben aus dieser Zielsetzung doch zu bedauern. Ein Bild der ganzen Bewegung hätte für die weitgreifende kulturelle, geistige, religiöse Wirkung auf das Abendland unbedingt ein Kapitel erübrigen müssen, wenn nötig, auf Kosten manches von R. flott und anschaulich gegebenen militärischen Einzelstoffes. Mit Bedenken aber wird jedermann die Erklärung der Kreuzzüge „aus transzendentalen Tiefen" aufnehmen, die R. als sein Eigenstes betont. Es ist ein theologischer, römisch-katholischer Geschichtspragmatismus dem Stoff aufgezwängt, der mit naiven Teleologien Geschichte

kritisiert und konstruiert. Das Zentrum der Christenheit ist Rom, Gott will die Eroberung Jerusalems also nicht! Er greift nach seinen Absichten wiederholt augenfällig in die Geschichte ein (S. 12. 28. 182. 203. 214). Schwierig wird diese Betrachtung, wenn hiernach diese göttlichen Eingriffe mit sich selbst in Widerspruch geraten, wie bei der wunderbaren Umstimmung Konrads III. für den Kreuzzug. Natürlich löst R. das Rätsel (S. 136); die Zeitgenossen dürften das nicht gekonnt haben. So bringt nach Inhalt und Stoffbehandlung das Werk für die Kirchengeschichte nicht allzuviel Ertrag. E. Kohlmeyer.

Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Bd. I, 392 S., 1922; Bd. II, 359 S., 1923. Paderborn, F. Schöningh. — Zwei gelehrte Bände über die Geschichte des Ablasses im Mittelalter, die Zeit der Grundlegung, Lehre und Praxis vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jhd.s darstellend. Ein dritter Band, der mit dem Spätmittelalter sich befaßt, harrt der Drucklegung. Eine ungemein reiche Stoffsammlung. Alle bisher bekannten älteren Ablässe für Almosen und Kirchenbesuche, echte und gefälschte, sind aufgezählt und besprochen; ebenfalls die Kreuzzugablässe, bischöflichen Ablässe, Jubelablässe, Sterbeablässe, Ablässe für die Verstorbenen. Gottlobs Theorie (Kreuzablaß und Almosenablaß, 1906; Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jhd., 1907; vgl. dazu P.s Anzeige in Hist.-Pol. Blättern 138, S 550—574) wird mit Erfolg widerlegt, ebenso die immer noch vorgetragene Annahme, daß die Ablässe ursprünglich keine überirdische Wirkung besessen hätten, sondern nur Erlaß der kirchlichen Strafen gewesen seien. Mit den Redemptionen stehen nach P. die Ablässe in naher Verwandtschaft; der Zusammenhang mit den Redemptionen habe wohl verursacht, daß im Morgenland der Ablaß nicht aufkam. Die katholische Anschauung vom Bußsakrament ist für P. der Maßstab des Verständnisses. Scheel.

E. Perels, Eine Denkschrift Hinkmars von Reims im Prozeß Rothads von Soissons. Berlin, Weidmann, 1922. 60 S. — Dieser Sonderdruck aus dem 44. Bande des Neuen Archivs bringt die beiden in der Brüsseler Handschrift 2606, s. IX/X, erhaltenen Bruchstücke einer verfassungsrechtlichen Denkschrift. P. beweist, daß sie von Hinkmar im Winter 862/63 (im ersten Vierteljahr 863) verfaßt sei, um zu verhüten, daß der von der Synode von Soissons erlassene Spruch über Rothad umgestoßen werde.

Joh. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg, Becker, 1922. 111 S. — Mit diesem Hefte wird ein neues Unternehmen eröffnet: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von G. Wunderle. Daß hier die modernen Fragen der Religionspsychologie berücksichtigt werden sollen, zeigt schon der Titel des vorliegenden ersten Heftes. Der Verf. hat sich mit Eifer und Liebe in das innerste Seelenleben Bernhards eingefühlt. Nach einer Einleitung über die Quellen und Methoden Bernhards untersucht er im 1. Teile den Inhalt des religiösen Erlebnisses, im 2. Teile stellt er seinen Verlauf dar, im 3. Teile zeichnet er seine Bedeutung für das religiöse Gesamtverhalten, um dann im Schluß die Verwurzelung seines Erlebnisbegriffes in der Persönlichkeit des Heiligen darzulegen. Meinem Verständnisse wäre der Verf. mehr entgegengekommen, wenn er ein deutlicheres Bild von dem Menschen Bernhard und den Schwächen seiner Religiosität gegeben hätte. Ob der heutigentags als Schlagwort gebrauchte Ausdruck „das religiöse Erlebnis“ glücklich gewählt ist, will ich dahingestellt sein lassen. G. Ficker.

Mit einem vielerörterten Vorgang der deutschen Verfassungsgeschichte im 12. Jhd., der auch für die Geschichte der deutschen Kirche grundlegende Bedeutung hat, beschäftigt sich erneut Ferdinand Güterbock, Die Gelnhäuser Urkunden und der Prozeß Heinrichs des Löwen. Neue diplomatische und quellenkritische Forschungen zur Rechtsgeschichte und politischen Geschichte der Stauferzeit. Mit einer Wiedergabe der restaurierten Gelnhäuser Urkunde im Lichtdruck. (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. XXXII. Hildesheim, August Lax, 1920. XVI, 181 S.) G. geht in dieser methodisch ausgezeichneten Arbeit von der äußeren und einzelnen Kritik und Interpretation der Urkunde (Feststellung eines damals vielbeschäftigten Schreibers und Diktators, vgl. E. von Ottenthal in NA. 43, S. 634 f., n. 237) aus, wendet sich dann zur Feststellung der historischen Vorgänge und endlich zu ihrer kritischen Beurteilung; Kap. 8 behandelt den historischen Kern der Chiavennalegende. Sind auch gewiß nicht alle Aufstellungen des Verf. auf vielbestrittenem Gebiet sicheres Ergebnis der Wissenschaft, so hat doch die Arbeit in vielem auch unbestreitbare neue Erkenntnis geschaffen und ist eine wichtige Grundlage aller weiteren Arbeit. — Mit dem gleichen Gegenstand, aber in mehr ausschließend rechtsgeschichtlichem Sinne beschäftigt sich übrigens Richard Moeller, Die Neuordnung des Reichsfürstenstandes und der Prozeß Heinrichs des Löwen (ZRG. Germ. 39, 1918, S. 1—44). Er nimmt an, daß 1180 in der Tat grundsätzlich bewußt durch Findung eines Weistums eine Neuordnung des Fürstenstandes (aber nur als Formulierung der schon vollzogenen Entwicklung) stattgefunden habe, und sucht den Inhalt des Weistums (Fürst sei, wer keines Laien Lehensmann sei) und einiger anderer Regelungen zu erschließen und historisch zu beurteilen. Ein Exkurs behandelt: Der Fürst im Sachsenspiegel.

Zur lokalen und allgemeineren Kirchenverfassung zu verzeichnen ist die auf Anregung von Albert Werminghoff zurückgehende Arbeit von Hans Schmauch, Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate (bis zum Jahre 1410). JD. Königsberg, 1919 (Zeitschrift f. d. Geschichts- und Altertumskunde Ermlands Bd. 20, S. 643—752). Er stellt im vorliegenden ersten Teile seiner Ausführungen die Nachrichten über die Bischöfe, ihre Wahlen usw. sehr fleißig zusammen. Die weitere Arbeit soll in mehr systematischer Weise die Neubesetzungen in kirchenpolitischer Beziehung und in kirchenrechtlicher Hinsicht behandeln und einige Anhänge bringen; sie wird im 21. Bande der genannten Zeitschrift erscheinen. B. Schmeidler.

In der Harvard Theological Review, Bd. 15, Jan. 1922, p. 15—40, zeigt Sidney R. Packard, King John and the Norman church, daß die Stimmung des normännischen Klerus, die sich gegen die Beherrschung der Kirche durch Johann ohne Land richtete, ihren Anteil an dem Verlust der Normandie gehabt hat. Der Artikel gibt ein lehrreiches Bild der entscheidenden weltlichen und kirchlichen Persönlichkeiten des anfangenden 13. Jhd.s und der kirchlichen und politischen Strömungen in der Normandie.

Al. Cartellieri, Philipp II. August, König von Frankreich. Band IV, 1. Teil: Philipp August und Johann ohne Land (1199—1206). Leipzig, Dyksche Buchhandlung, 1921. X, 255 S. Die Darstellung dieses Bandes des rühmlichst bekannten Werkes reicht bis zum Waffenstillstand von Thouars im Okt. 1206, einem der wichtigsten Ereignisse in der französischen Geschichte, in dem Johann ohne Land auf die kontinentalen Gebiete nördlich der Loire ver-

zichtet. Die kirchlichen Verhältnisse werden in dieser vortrefflichen Schilderung der politischen Ereignisse nur soweit berührt, soweit sie politisch bedeutsam sind, und da ist es überwiegend die Politik Innocenz' III., auf die helles Licht fällt, mag es sich nun um die Ehe Philipps mit Ingeborg oder um seine Friedensvermittlungen zwischen Philipp und Johann ohne Land handeln. Aber auch die Ansätze zu einer nationalen französischen Kirchenpolitik unter Philipp, die unheilvollen Folgen des päpstlichen Interdikts werden berührt und anderes, was kirchengeschichtlich lehrreich ist. Es ist ein sehr erfreuliches Zeichen, daß solche gründliche historische Werke wieder erscheinen können. — Band IV, 2. Teil: Bouvines und das Ende der Regierung (1207—1223). Ebd., 1922. XVI, 465 S. 1 Ahnen- und 3 Stammtafeln. Mit dem vorliegenden Bande ist das vortreffliche Werk zum Abschluß gekommen. Er enthält außer einer Reihe Beilagen, in denen auch ungedrucktes Material mitgeteilt wird, außer dem vorzüglichen Bücher- (Quellen-), Namen- und Sachverzeichnis die Ereignisse vom Jahre 1207 an in 4 Büchern und zum Schlusse eine Charakteristik des Königs und eine kurze Würdigung seiner Tätigkeit. Im Mittelpunkte steht die Schlacht bei Bouvines. Es hat sich reich gelohnt, dem Manne eine so ausführliche Monographie zu widmen, mit dem Frankreich in die Weltpolitik eintrat, aus der es bis heute nicht wieder verschwunden ist. Wir sind dankbar, daß sie hat fertig gedruckt werden können; die Geschichte ist nun einmal die Lehrmeisterin der Politik. Für den Kirchenhistoriker sind vor allem wichtig die Angaben über Philipps II. A. Verhältnis zu den Päpsten Innocenz III. und Honorius III., über seine Stellung zu den Albigensern; es kann hier nicht ins Einzelne eingegangen werden. Eine Fülle gelehrter politischer Einzelarbeit ist zu einer packenden Gesamtdarstellung vereinigt worden. G. Ficker.

Zu Franz von Assisi ist noch nachträglich die quellenkritische Studie von Vlastimil Kybal, Über das Testament des hl. Franz von Assisi (MJÖG. 36, 1915, S. 312—340) zu nennen. Er sucht die psychologischen Voraussetzungen und die Absichten Franzens bei Abfassung seines Testamentes festzustellen, wonach es als wohlüberlegtes, programmatisches Schriftstück in der letzten Lebenszeit des Heiligen in längerer Arbeit mit seinen Ordensbrüdern entstanden sei, und betont vor allem seine Abneigung gegen die gelehrten Studien und andere Abwege, die der Orden nach seiner Meinung und zu seinem Schmerze ging.

Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V. Hrsg. und bearbeitet von Franz Xaver Seppelt. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, hrsg. von der Görresgesellschaft. XIX. Band.) LXIV, 334 Seiten. Paderborn, F. Schöningh, 1921. — Die Ankündigung dieser Monumenta in Seppelts Studien zum Pontifikat Coelestins V. (1911) ist einst in dieser Zeitschrift (Bd. 32, S. 623, n. 215) beifällig begrüßt worden; es ist sehr erfreulich, daß sich die Absicht trotz aller dazwischenliegenden katastrophalen Weltereignisse in so schöner Weise hat verwirklichen lassen. Diese Quellensammlung enthält als wichtigstes Stück das Opus metricum des Kardinals Jacobus Grietani Stefaneschi auf der Grundlage aller bekannten und kritisch geordneten Handschriften; wichtig ist, daß der Vaticanus 4932 (V^1), der als ältere Textgestalt (Entwurf) des Werkes erst in neuerer Zeit erkannt worden ist, erstmalig vollständig benutzt ist. An das Opus metricum schließen sich die späten, aber weitverbreiteten Coelestinviten des Pierre d'Ailly von ca. 1408 und die bisher ungedruckte des Humanisten Maffeo Vegio aus Lodi von 1445, endlich die Akten des Kanonisationsprozesses in dem Kodex zu Sulmona und,

da dieser vielfach verstümmelt ist, als wichtige Ergänzung dazu die vollständige Zeugenaussage des Bruders Bartholomeus de Trasacco in einer Pariser Handschrift. Die Edition ist überall mit höchst besonnener und solider Methode gefertigt. Vielleicht nur den Kosten sind die Indizes zum Opfer gefallen, ohne die freilich heutzutage keine Publikation von solcher Bedeutung und Art mehr hervortreten sollte. Doch hat die gelehrte Welt alle Veranlassung, dem Herausgeber und der Görresgesellschaft für das, was sie hier bieten, dankbar zu sein.

Clemens Baeumker, Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino, und seine Disputation vor König Manfred (Ak. Münch. SB. 1920, 8. Abhandlung), veröffentlicht aus einer Amplonianischen Handschrift eine vor König Manfred um 1260 gehaltene Disputation naturphilosophischen Charakters, bei der ein anderweitig als Lehrer des Thomas von Aquino bezeugter Magister Petrus de Ybernia eine Rolle als Magister regens spielt. B. hat Erläuterungen hinzugefügt. Es fällt so auf die Persönlichkeit und Ansichten des Petrus, seine Stellung im Rahmen der wissenschaftlichen Entwicklung des Jahrhunderts und seine Bedeutung für Thomas von Aquino einiges Licht.

B. Schmeidler.

Joh. Hessen, Augustinische und Thomistische Erkenntnislehre. Paderborn, Schöningh, 1921. 71 S. — H. behandelt den „verfehlten" Versuch des Aquinaten und der späteren Thomisten, den Gegensatz zwischen Augustin und dem mittelalterlichen Aristotelismus auf erkenntnistheoretischem Gebiet zu überbrücken. Thomas' Bemühungen, eine Harmonie nachzuweisen, sind vergeblich gewesen. Die tiefere Wurzel der erkenntnistheoretischen Differenz liegt im Gegensatz des mehr voluntaristischen Augustinismus und des mehr intellektualistischen Aristotelismus. Die augustinischen Texte hat Thomas ganz unhistorisch interpretiert. (Vgl. Hessen, Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter. Ein Beitrag zur Charakteristik der Franziskanerschule. Franziskan. Studien VII, S. 1—13.)

Scheel.

Die Chronik Heinrichs Taube von Selbach, mit den von ihm verfaßten Biographien Eichstätter Bischöfe, hrsg von Harry Breßlau. (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova Series tomus I.) Berlin, Weidmann, 1922. — Nicht unerwähnt soll hier bleiben, daß die Monumenta Germaniae die Ausgabe der großen deutschen Geschichtsquellen des 14. Jhd.s nunmehr entschlossen in Angriff genommen und sie mit diesem musterhaften ersten Bande durch den Abteilungsleiter selbst eröffnet haben. Längst gehegte Wünsche der Bibliothekare und Benutzer werden mit der neuen zweckmäßigen Zählweise der Bände erfüllt. Möchten die Arbeiten, wie sie großzügig organisiert und vorbereitet worden sind, auch entsprechend trotz aller Not der Zeit fortschreiten und erscheinen können. Als nächster Band dürfte wohl die im Druck befindliche Chronik des Matthias von Neuenburg in Ausgabe von A. Hofmeister zu erwarten sein.

Nova Alamanniae. Urkunden, Briefe und andere Quellen besonders zur deutschen Geschichte des 14. Jhd.s vornehmlich aus den Sammlungen des Trierer Notars und Offizials, Domdekans von Mainz Rudolf Losse . . ., herausg. von Edmund E. Stengel. 1. Hälfte. Berlin, Weidmann, 1921. — Stengels Publikation ist so wichtig und in ihrer unvergleichlichen Bedeutung bereits allseitig erkannt, daß es sich fast erübrigt, noch ausführlicher davon zu sprechen. Es ist die wichtigste Ergänzung zu den betreffenden Bänden der Constitutiones in den Monumenta Germaniae, die wertvollste Bereicherung der Staats- und Kirchen-

geschichte des 14. Jhd.s, die uns seit langer Zeit geboten worden ist. Zumal die großen Kämpfe zwischen Staat und Kirche unter Ludwig dem Bayern werden vielfach hier ganz neu beleuchtet; keine Arbeit über diese Fragen und Zeiten darf künftig an diesen neuen Materialien vorbeigehen. Stengels Publikationsmethode sucht in mühsamster Arbeit das Streben nach Kürze mit dem nach Auswertung und Hervorhebung alles Wichtigen, Neuen zu vereinen und die Verarbeitung der Stücke durch alle denkbaren Hinweise und kritischen Prüfungen anzubahnen. Möchte die zweite Hälfte des Bandes, die der Herausgeber im Oktober 1921 für Mitte 1922 in Aussicht stellte, mit einem kleineren Reste des Textes und Einleitung und Registern recht bald erscheinen können.

B. Schmeidler.

Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—1378. In Verbindung mit ihrem Historischen Institut zu Rom hrsg. von der Görresgesellschaft. IV. Band: Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Benedikt XII. Hrsg. von Emil Göller. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1920. IX, 24* u. 285 S. — Dieser neue Band schließt sich dem ersten von Göller 1910 herausgegebenen Bande über die Einnahmen unter Johann XXII. (s. Ztschr. 33, S. 120 f.) an und arbeitet natürlich mit dem Material und den Untersuchungen der inzwischen erschienenen zwei Bände Karl Heinrich Schäfers (s. auch Ztschr. 38, S. 404) über die Ausgaben unter Johann und seinen Nachfolgern bis 1362. Der Gegensatz in Ausgabe- und Einnahmepolitik ist entsprechend dem der Persönlichkeiten der beiden Päpste Johann und Benedikt recht groß: jener war kriegerisch, voll weitgreifender politischer Pläne, dieser friedfertig, für religiöse und sittliche Fragen interessiert. Das Budget sah jetzt durchaus anders aus. Neue Auflagen und neue Steuerquellen wurden vermieden, aber z. B. in Sachen des Lehnszinses vom Königreich Neapel nachgefordert, was unter Johann nicht gezahlt worden war. England hat 1333 unter Johann zum letzten Male gefehlt vor der Aufkündigung von 1365. Rückständige Annatenzahlungen wurden eingefordert, neue nicht auferlegt. Die Servitienzahlungen lieferten stattliche Einnahmen. Bedeutungsvoll ist, welch geringe Rolle Deutschland dank des Zerwürfnisses mit Ludwig dem Bayer im Finanzhaushalt Benedikts spielte. Unter den Schenkgebern stand der Cisterzienserorden, dem der Papst angehörte, oben. Eine Berichtigung: Die S. 19* oben erwähnte denkwürdige, im Wortlaut erhaltene Rede des französischen Königlichen Gesandten, durch die Ludwig IX. im Juni 1247 vor Innocenz IV. über die finanziellen Bedrückungen der Kurie Klage führen ließ, sollte nicht mehr, wie nun wieder bei G., verwechselt werden mit den Beschwerden einer am 2. Mai, also einige Wochen vorher eingetroffenen Gesandtschaft des französischen Klerus, von der uns nur ein Brief des Erzbischofs Bonifaz von Canterbury erzählt, s. Näheres in der Marburger Dissertation von We. Meyer, Ludwig IX. von Frankreich und Innocenz IV. in den Jahren 1244—47 (Mbg. 1915), S. 1 f., 61 f., 66 f., 85 f. — Zur Kennzeichnung der mannigfachen Belehrung, die aus dem Bande zu schöpfen ist, sei auf die Länge des Orts- und Namensverzeichnisses — 34 Seiten in zwei Spalten bei sparsamster Einrichtung — hingewiesen. Karl Wenck, Marburg.

Im 43. Bande des Archivio della R. Società Romana di Storia patria, 1. und 2. Heft, Rom 1920, haben die Artikel von E. Re, Maestri di strada (im 15. und 16. Jhd.) und von V. Rossi, di un Colonna corrispondente del Petrarca für die Kirchengeschichte nur mittelbar Bedeutung. Dagegen ist der Beginn der Arbeit von G. Castellani über die Echtheit und die Quellen der

Fragmenta Romanae Historiae bedeutend, weil diese Chronik Quelle für die Geschichte Roms im 14. Jhd., besonders für Cola di Rienzi ist. Auch die Notiz über Petrus Cavallinus de Cerronibus p. 157—59 von P. Tedele ist wertvoll, weil dieser wahrscheinlich der große Mosaikkünstler des 13. Jhd.s ist. Die Bibliographie und die Notizen enthalten viel willkommenes Material. G. Ficker.

Gabriel Löhr, O. Pr., Beiträge zur Gesch. des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter. T. II. Quellen. (= Quellen und Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland, XVI. und XVII. Heft), Leipzig, O. Harrassowitz, 1922. 376 S. — Mit diesem stattlichen Hefte liefert L. die früher versprochene Wiedergabe seiner hsl. Quellen, vgl. die Besprechung von T. I Darstellung: Ztschr. 40, S. 251—52. Wenn das Interesse des ersten Teiles besonders in der Geschichte des Streites zwischen Stadt und Kloster gegen den Besitz in toter Hand liegt, so dienen die urkundlichen Quellen vielmehr gleichmäßig der Geschichte des Klosters, vom Jahre 1224 bis zum Anfang des 16. Jhd.s, durchweg Besitzurkunden; der Zeit vor Beginn des Streites gehören rund 500 von den 861 Nummern an. Die Urkunden und Schreinseintragungen des 13. Jhd.s sind in der Regel in vollem Wortlaut geboten, die späteren im allgemeinen nur im Regest. Natürlich war manches Stück schon gedruckt, z. B. bei Ennen, Sauerland. Das gilt auch von Nr. 862—876 aus den Jahren 1346 ff., die als Urkunden und Akten, die auf „den Streit" mit der Stadt Bezug haben (päpstliche Schreiben und größere Aktenstücke) auf S. 329 bis 372 erscheinen, z. T. jetzt vollständiger bezw. mit berichtigten Daten, zum erstenmal Nr. 873 (S. 355—61) ein Stück von allgemeinem kirchengeschichtlichen Interesse, von Juni—Juli 1348, d. h. aus der Zeit des „großen Sterbens": ein als Vertreter der Stadt Köln in deren Streit mit den Predigerbrüdern vor einen geistlichen Richter geladener Kleriker erklärt, der Vorladung an die Kurie nicht folgen zu können. Die Gründe, die er angibt, sind: 1. die große Unsicherheit der durch Kriege, Räubereien, Mordtaten gefährdeten Straßen nach Avignon, der im laufenden Jahre Viele zum Opfer gefallen sind, warnt dringend vor der Fahrt zur Kurie, nicht am wenigsten die Raublust des Rittergeschlechts von Schönburg, der Bundesgenossen der Dominikaner; daneben hält 2. von Avignon zurück die furchtbare Zahl der Menschenopfer, welche die dort wütende Pest forderte, eine phantastische Ziffer wird genannt. Interessant ist auch, daß dieser Kölner dem Kardinalbischof von Ostia Bertrand von Poyet, der den Prozeß zwischen Stadt und Kloster leitete (vgl. Heft XV, S. 129 und 135), ins Gesicht zu sagen wagt, daß er seit alters als Feind der Deutschen in Verruf stehe (ex antiquo tempore fuistis super Alemannos infestus, ita quod consultus rancor vester contra Alemannos habitus . . ., S. 360), man denkt der Rolle, welche dieser Kardinallegat, Nepot und Landsmann Johanns XXII., früher jahrzehntelang in Italien, insbesondere in der Zeit von Ludwigs des Bayern Römerzug gespielt hat; er ließ damals auch Dantes Monarchia als ketzerisch verbrennen. Hingewiesen sei schließlich auf das acht Spalten lange Verzeichnis der in den Urkunden vorkommenden Dominikaner am Ende des Bandes. Karl Wenck.

H. Breßlau, Aus der ersten Zeit des großen abendländischen Schismas (Abhandlungen der preuß. Akad. d. Wissensch. 1919, phil. hist. Kl. Nr. 6), veröffentlicht einige Briefe und Aktenstücke verschiedenen Charakters, die für die politische und Kirchengeschichte von Interesse sind, aus den Anfängen des großen Schismas, darunter eine höchst interessante eigenhändige Selbstkonsultation (Deliberation) des avignonesischen Papstes Clemens (VII.), vermut-

lich vom Mai 1380 über eine den Gesandten des Königs Juan von Kastilien zu erteilende Antwort und über seine gesamte zu beobachtende Haltung im Schisma. Vgl. Werminghoffs Anzeige in ZSavRG. 40, kan. Abt. 9, S. 333f.

Vorwiegend mit den Kardinälen beschäftigen sich die noch nicht beachteten Aufsätze von Jean Lulvès, Die Machtbestrebungen des Kardinalkollegiums gegenüber dem Papsttum (MJÖG. 35, 1914, S. 455—483), der das Thema in kurzer Übersichtsform vom 11. Jhd. bis zum Ende des großen Schismas nebst den daran anschließenden Ausklängen bis ins 17. Jhd. behandelt, und von Otto Günther, der „Zur Vorgeschichte des Konzils von Pisa unbekannte Schriftstücke aus einer Danziger Handschrift" bringt (N. Archiv der Gesellschaft für ältere dtsche Geschkde., Bd. 41, S. 633—676). Die recht aufschlußreichen Stücke enthalten und behandeln verschiedene schriftliche Äußerungen der römischen Kardinäle vom 11. bis 14. Mai 1408, eine Schmähschrift gegen den Kurialen Rother Balhorn, eine Schrift des Antonius von Butrio über das Schisma (1408) und die Gesandtschaft des Johannes Abeczier nach Deutschland mit einer Reihe von Stücken, die teils dorthin bestimmt waren (an den Hochmeister des Deutschordens Ulrich von Jungingen), teils von dort als Antworten kamen (vom Herzog von Österreich, der Universität Wien, dem Bischof von Freising).

J. Loserth, Johann von Wiclif u. Robert Grosseteste (Wien. SB. Bd. 86, 2. Abhandlung, 1918), zeigt den großen Einfluß des älteren Engländers auf den jüngeren und erläutert durch ausführliche Beispiele, wie dieser die Predigten, Briefe, Denkschriften und einzelne andere Schriften des Bischofs von Lincoln in großem Umfange herangezogen und als Autorität für seine eigenen Darlegungen benutzt hat. — Ders., Die kirchenpolitischen Schriften Wiclifs und der englische Bauernaufstand von 1389 (MJÖG. 38, 1919, S. 399—423), verwertet, was bisher unterblieben ist, Wiclifs Schriften als Zeugnisse, und zwar sehr wertvolle, für die soziale Bewegung seiner Zeit, nämlich 1. die ersten elf Bücher der Summa theologiae; 2. das Buch de blasphemia; 3. die Flugschrift de quattuor sectis novellis und die letzten Werke Wiclifs.

Schmeidler.

Die altpolnischen Predigten aus Heiligenkreuz, mit Einleitung, Übersetzung u. Wortverzeichnis, hrsg. von Paul Diels. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 67 S. — Auf Grund einer photographischen Kopie unterzieht Diels die von Alex. Brückner 1891 entdeckten Heiligenkreuzpredigten, die zu den ältesten polnischen Schriftdenkmälern gehören, einer neuerlichen Untersuchung. Es handelt sich um Bruchstücke von Predigten auf den Michaels-, Katharinen-, Nikolaus-, Weihnachts-, Dreikönigs- und Mariä-Lichtmeßtag, die auf 18 in einer Petersburger Handschrift zwischen Schnur und Papier eingelegten Pergamentstreifen niedergeschrieben sind. Diels bietet zum erstenmal einen vollständigen Text und eine Übersetzung mit eingehenden sprachwissenschaftlichen Erläuterungen. Die Predigten stammen vermutlich aus dem 14. oder 15. Jhd. Sie dürften sich an lateinische Vorbilder anlehnen und für einen Kreis von Laien, die wenigstens zum Teil Latein verstanden, bestimmt gewesen sein. Vermutlich bilden sie ein zusammenhängendes Ganze, eine Sammlung von Predigten zu Ehren der Heiligen, die bei den Polen in besonderer Gunst standen, und deren Gedenktage an die Weihnachtszeit herangerückt sind. Karl Völker, Wien.

Für die Feier der 450jährigen Wiederkehr des Todestages des Thomas von Kempen (31. Juli 1921) waren zwei Schriftchen bestimmt: M. Laros, Thomas

von Kempen und seine „Nachfolge Christi" in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, 32 S., und A. Klöckner, Lebensbeschreibung des Th. von K., 39 S., beide Kempen, Thomas-Druckerei, 1921, die die Forschung nicht zu fördern beabsichtigen, aber durch die Wärme des Tones, mit der sie für den Verfasser der Imitatio eintreten und von ihm viel auch für die Gegenwart erhoffen, anziehend sind. Sie beruhen auf eingehenden Studien. G. Ficker.

J. Hashagen, Laieneinfluß auf das Kirchengut vor der Reformation. Ein Beitrag zu ihrer Vorgeschichte (Historische Zeitschrift, Bd. 126, Heft 3, S. 378—409). — Ein gedrängter und gut unterrichtender Überblick, der die Amortisationspolitik, den Laienzehnten, das Spolien- und Regalienrecht und Säkularisationen und Säkularisationspläne im Mittelalter behandelt. In Städten wie Territorien ist der Zusammenhang zwischen den vorreformatorischen und reformatorischen Eingriffen ins Kirchengut viel enger, als es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Manche spezifisch reformatorisch anmutenden Rechtfertigungen der Säkularisation erweisen sich als mittelalterlich. Während der letzten Jahrzehnte des Mittelalters ist ein starker Laieneinfluß auf das Kirchengut zu verzeichnen (S. 407 f.).

Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius v. Inghen u. die okkamistische Schule in Deutschland. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Jahrgang 1921. 4. Abhandlung.) Heidelberg, Carl Winter, 1921. 209 S. — In unverdrossener Kleinarbeit, die aber nie die großen Gesichtspunkte aus den Augen verliert, untersucht R. die Stellung, die Marsilius von Inghen in der okkamistischen Schule einnimmt. Mit dieser ersten Studie zur Spätscholastik, der weitere folgen werden — die zweite Studie soll der via antiqua und moderna gewidmet sein —, hat R. unsere Kenntnis der okkamistischen Schule in Deutschland beträchtlich bereichert. Ob es freilich statthaft ist, Marsilius als Theologen an Gregor von Rimini heranzurücken, bleibt mir recht zweifelhaft. Was jedoch R. über den Erkenntnistheoretiker und Naturphilosophen Marsilius ausführt — hier vor einer Verallgemeinerung der glänzenden Thesen Duhems mit Recht warnend —, ist in den Hauptpunkten zutreffend. Den Metaphysiker Marsilius sieht er den Versuch machen, zu Thomas und Augustin zurückzulenken und das Wissen mit dem Glauben auszusöhnen. Vgl. meine ausführlichere Besprechung in der ThLz. 1922, S. 253 ff., wo ich auch meinem Zweifel eine Begründung mitgegeben habe.

G. Buchwald u. Theo Herrle, Redeakte bei Erwerbung der akademischen Grade an der Universität Leipzig im 15. Jhd. Aus Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek. (Bd. XXXVI, Nr. 5 der Abhandlungen d. philolog.-hist. Klasse d. Sächs. Akad. d. Wissenschaften.) Leipzig, Teubner, 1921. 97 S. — Es ist bekannt, daß die Statuten der spätmittelalterlichen Universitäten und Fakultäten die Vorschrift enthielten, daß der Promovend bei der Promotionsfeier eine akademische Rede zu halten habe. Die Satzungen der theologischen Fakultäten verlangten vom Redner eine Empfehlung der Heiligen Schrift. Daß die Satzungen beachtet worden sind, zeigen die Reden, die Buchwald aus den mittelalterlichen Predigtbänden der Leipziger Universitätsbibliothek und aus anderen Bänden veröffentlicht hat. Für jeden Grad der artistischen und theologischen Fakultät kann er eine Rede als Muster vorlegen. Auch einige Rektoratsreden sind aufgenommen worden. Die Publikation ist sehr verdienstlich. Herrle hat sich mit großem Erfolg um den Nachweis der Zitate bemüht. Scheel.

Religionsgeschichtlichen Gehalt bietet eine Arbeit, hinter deren Titel man das nicht so leicht suchen wird, nämlich Emil Goldmann, Cartam levare (MJÖG. 35, 1914, S. 1—59). Er zeigt zuerst, daß die bisherigen Erklärungen des von den Urkundenforschern vielerörterten Brauches, die ihn, in verschiedenen Variationen, als Vollendung des Rechtsgeschäftes zwischen dem Urheber und dem Empfänger der Urkunde deuten, mit dem Quellenmaterial und seinen positiven Aussagen unvereinbar sind, und deutet ihn vielmehr als einen Zauberbrauch, durch den dem Pergament, der Tinte und Feder ewige Dauer und Beständigkeit für die davon herzustellende Urkunde verliehen werden soll. Viele Parallelen dazu aus volkstümlichen Sitten und Gebräuchen werden angeführt und analysiert, dagegen einige angebliche Parallelen an Ausdrücken aus dem späteren Rechtsleben als nicht zur Sache gehörig ausgeschieden.

Julius Schwietering, Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter. Berlin, Weidmann, 1921. 89 S. (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. Bd. 17, 3). — Denken und Sprache des Mittelalters sind in noch viel höherem Maße von Formeln, auch auf dem Gebiete der anscheinend freien Literatur, durchsetzt, als man bis noch vor kurzem gemeint oder wenigstens exakt beschrieben hat. Die Quelle aller dieser typischen Denk- und Redeweisen sind für das Abendland die lateinischen Kirchenväter; ich habe 1916 in der Festschrift für Hauck eine (Schw. wohl unbekannt gebliebene) allgemeine Charakteristik dieses patristischen Stils in der lateinischen Geschichtschreibung zu geben versucht und angedeutet, mit welchen Stücken und Bestandteilen er sich da verfolgen läßt. Schw. faßt eines der hervorstechendsten Elemente, die Demutsformeln, ins Auge und verfolgt sie verdienstlich auf ihre Quellen, die Väter, für die mittelhochdeutsche Literatur. Für die Behandlung gewisser geistesgeschichtlicher Probleme im Mittelalter ist die Arbeit ein nützlicher Beitrag. B. Schmeidler.

W. Depdolla, Geschichte des Klosters Lekno-Wongrowitz. Lekno, im Selbstverlage des Verfassers, 1917. 77 S. mit 3 Abb. Frisch und anschaulich werden hier die Geschicke eines Cisterzienserklosters in der Ostmark erzählt zum Beweise, daß deutsche Art und Kultur nicht fremde Eindringlinge im Osten sind, sondern ein uraltes, durch Arbeit und Fleiß wohlerworbenes Anrecht dort besitzen. G. Ficker.

Reformation und Gegenreformation

C. Stange, Zur Einführung in die Gedanken Luthers. Gütersloh, Bertelsmann, 1921. 25 S. — Diese Einführung besteht aus einer Reihe kurzer Paragraphen, die der Verfasser seinen Studenten diktierte, und die er jetzt veröffentlicht hat, um Zeit zu gewinnen und zugleich seinen Hörern bzw. den Teilnehmern an seinen Übungen sofort einen Überblick zu verschaffen. Für die historische Forschung werden sie keine Bedeutung gewinnen. Das sonderbare Bild, das der Verfasser im Vorwort von der historischen Forschung entwirft, wird wohl auch den Erfolg haben, den Verfasser zu hindern, sich in die Niederungen der „nur scheinbar" exakten historischen Darstellung zu begeben.

H. Grisar, Lutherstudien. 3. Heft: Der Bilderkampf in der deutschen Bibel, 1522ff., IX u. 45 S. u. 9 Abbild. — 4. Heft: Luthers Trutzlied „Ein feste Burg". VI u. 57 S. Freiburg i. Br., Herder, 1922. — Das 3. Heft setzt die Untersuchung Grisars über Luthers Kampfbilder (s. ZKG.

N. F. III, S. 261) fort, indem es den Bilderkampf in der deutschen Bibel von 1522 an und die Wirkung auf die protestantischen Bibeldrucke und über die Bibeln hinaus bespricht. Im 4. Heft wird Luthers Lied „Ein feste Burg“ zergliedert, sprachlich und religiös gemeistert und der Legende von dem gemeinsamen deutschen Kampflied im Weltkrieg entgegengetreten.

Sigurd Normann, Prestenöden paa Luthers Tid. Kristiania, Lutherstiftelsens Forlag, 1921. 95 S. — N.s erweiterter Vortrag im Pfarrverein zu Kristiania über den Pfarrermangel zu Luthers Zeit schildert nicht kirchengeschichtlich im einzelnen die Pfarrersnot der Gemeinden der Reformationszeit, sondern beschränkt sich darauf, Luthers Äußerungen über den Pfarrermangel wiederzugeben, seine Anschauung von den Ursachen dieser Not zu entwickeln und die von ihm vorgeschlagenen Mittel zur Behebung der Not zu zeichnen. Der Schluß des Vortrags lenkt den Blick auf den gegenwärtigen, bedrohlich werdenden Mangel an Pfarrern, unter dem auch die norwegische Kirche zu leiden beginnt. Beachtenswert ist N.s Hinweis auf den Gedanken Luthers, daß die Gemeinden zwar von dem von Gott gestifteten Predigtamt abhängig sind, „hochkirchliche“ Gedanken Luther aber ferngelegen haben. Scheel.

Paul Kalkoff, Der Wormser Reichstag von 1521. Biographische und quellenkritische Studien zur Reformationsgeschichte. Hrsg. mit Unterstützung der Histor. Kommission für den Volksstaat Hessen, der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft u. der Schlesischen Gesellschaft z. Förderung der evang.-theolog. Wissenschaft. München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1922. VII, 436 S. — K. bezeichnet das Buch, das er der evangelisch-theolog. Fakultät zu Breslau als Dank für die ihm verliehene Dr. theol.-Würde gewidmet hat, im Vorwort als den Abschluß seiner Lebensarbeit. Wir möchten das nicht so verstehen, als beabsichtigte er, nunmehr sich aus der Reihe der Forscher und Darsteller auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte zurückzuziehen, — es warten seiner noch genug Aufgaben, die nur er bewältigen kann, z. B. eine zugleich umfassende und ins Einzelne gehende Darstellung des Verhältnisses der Humanisten zu Luther —; aber eine völlig ausgereifte Frucht langjähriger gründlicher und energischer Studien ist das Buch jedenfalls. Und sicher ist, daß sich über die Wormser Reichstagsverhandlungen und ihr Drum und Dran künftig kaum noch etwas Neues und Umstürzendes wird sagen lassen. Auch daß aus irgendeinem Archive neues Quellenmaterial auftauche und infolgedessen an K.s Schilderungen und Charakteristiken etwas zu ändern sein würde, ist nicht anzunehmen. Gewiß hat sich K. in das Bild, das ihm aus vielen Einzelstrichen zusammengeflossen ist, in die Zusammenhänge und Urteile, die sich ihm bei der Synopse unzähliger einzelner Quellennachrichten aufgedrängt haben, so eingelebt, daß er nur noch mit seinen Augen sehen kann, daß er alles, was in seinen Gesichtskreis tritt, alsbald sich assimilieren und dem von ihm gezeichneten Bilde einfügen muß; gewiß hat er sich auch nicht immer ganz frei davon gehalten, auf Hypothesen weiter zu bauen und aus ihnen weitergehende Schlüsse zu ziehen, als nach streng historischer Methode zulässig erscheint. Im allgemeinen werden sich aber doch seine Urteile als unangreifbar erweisen und künftig nur unbedeutende Modifikationen erfahren. Die schon im Frühjahr 1914 druckfertig vorliegende Arbeit wurde seitdem vorbereitet und entlastet durch K.s Veröffentlichungen: „Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation“ (1917), „Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments und einzelner Reichsfürsten“ (1917), „Ulrich von Hutten und die Reformation“ (1920), die Festschrift über den großen Wormser Reichs-

tag (1921) und die Arbeiten über Aleander und Schiner in ZKG. u. ARG.; der Verf. hat eine bes. Kunst darin an den Tag gelegt, daß er seine neuen Untersuchungen über einzelne Phasen der Reichstagsverhandlungen und eine Reihe der auftretenden Personen so miteinander verbunden hat, daß keiner isoliert wirkt, sondern sich allmählich vor den Augen des Lesers der Gesamtverlauf des Dramas abspielt.

Wer die früheren Veröffentlichungen K.s kennt und das Buch mit der Zweifelsfrage: „Was wird er noch wesentlich Neues beibringen können" zur Hand nehmen sollte, dem sei empfohlen, mit Kap. 7: „Luther vor Kaiser und Reich" den Anfang der Lektüre zu machen. Hier wird uns ein ganzes Bukett neuer Forschungsergebnisse dargeboten: 1. Von den beiden Hauptquellen für unsere Kenntnis der Vorgänge vom 16.—26. April 1521 ist die den ganzen Zeitraum umspannende der Acta et res gestae (nicht von Spalatin oder Schurf, sondern) von Justus Jonas, die andere nur die Verhandlungen vom 19.—25. wiedergebende „Etliche sunderliche Handlung ..." von Spalatin verfaßt, von dem auch der kürzere Bericht „Die Handlung ... aufs kurzt begriffen" stammt. 2. Das Verhör am 18. hat in einem geräumigeren Saale als das am 17. stattgefunden. 3. Am 17. und am 18. wurde von Luther gleichmäßig ein teilweiser Widerruf gefordert. 4. „responsum neque cornutum neque dentatum" heißt eine unumwundene (mit Meißner) und unanstößige (gegen M.) Antwort. 5. Über die Sondernachrichten, die Nikolaus Selnecker 1574 unter Berufung auf den Reichsherold Kaspar Sturm mitgeteilt hat, bes. über die in der Nacht vom 19./20 angeschlagene „schedula contra doctorem". Viel Neues enthalten z. B. auch Kap. 2: „Die papistische Aktionspartei unter den Reichsfürsten" (Joachim I. von Brandenburg, Erzbischof Richard von Trier usw.) und Kap. 3: „Die Mitarbeiter Aleanders am Wormser Edikt" (Bernhard von Cles, Sebastian Sprenz, Balthasar Merklin, Gregor Lamparter usw.). In anderen Abschnitten werden freilich nur schon früher gezogene Linien vertieft und gesichert. Die eingehendste Besprechung des K.schen Werkes lieferte A. O. Meyer in DLz. 1922, S. 897—907.

O. Clemen, Zwickau.

Im „Corpus Catholicorum" (vgl. ZKG. N. F. 1, S. 383f.; 4, S. 212f.) erschien von Joseph Schweizer als Heft 3 die weniger beachtete Streitschrift des Johannes Cochlaeus, Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem. De sacramentorum gratia iterum (Juli 1523), also die Fortsetzung seiner Schrift „De sacramentorum gratia" v. J. 1522, der Luther seine Erwiderung „Adversus armatum virum Cokleum" (Februar 1523) entgegengestellt hatte, mit kurzer Einleitung und erläuternden Fußnoten, die auch die Differenzen der alten Drucke buchen (Münster, Aschendorff, 1920. VII, 66 S.). Konnte C. in seinen Schriften mit einem in Reichsacht und Bann Befindlichen abrechnen, betreffs dessen gewiß nicht nur der Kölner Drucker (vgl. Titelblatt) der Überzeugung war: „omni Minotauro non deesse suum Thesea", so sind die in Heft 4 durch Franz Xaver Thurnhofer neuedierten beiden Emserschen Flugschriften für die Art des literarischen Kampfes gegen Luther nach der Leipziger Disputation charakteristisch. Das Heft (ebenda, 1921. VII, 111 S.) enthält erstens Emsers Epistola „De disputatione Lipsiensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est" (August 1519) und zweitens die durch Luthers Schrift gegen den „Emserschen Steinbock" veranlaßte längere, an Luther selber adressierte Streitschrift „A venatione Luteriana aegocerotis Assertio" (gleichfalls 1519), — beide gut kommentiert und eingeleitet. Th. deutet E.s Epistola dahin, daß E. Luther wirklich von dem Verdacht hussitischer Anschauungen habe reinigen wollen, während Luther selber

in beiden E.schen Schriften die Absicht witterte, ihn zu nötigen, entweder seine Leipziger Sympathieäußerung Hus und den Böhmen gegenüber zu widerrufen oder offen die hussitische Partei zu ergreifen, — eine Deutung, die u. a. Otto Clemen ThLz. 1922, S. 135 Thurnhofer gegenüber aufrecht erhält. In erster Linie scheint aber die bekanntlich nach Böhmen gerichtete, an Dr. jur. Zack, Administrator des Erzbistums Prag und Propst in Leitmeritz adressierte Epistola kirchenpolitisch überhaupt nicht eigentlich nach Luther, sondern nach Böhmen hin zu tendieren, um durch Abschwächung von Luthers Worten die „übergebliben Neyg der Christen" in Böhmen zu trösten und die Emser bekannte Lutherbegeisterung der Böhmen zu mindern. — Stehen in den beiden vorgenannten katholischen polemischen Schriften Einzelfragen zur Diskussion, wenn auch zentrale Fragen wie das sola fide bei Cochlaeus und der päpstliche Primat bei Emser, so behandelt der bayrische Franziskaner Kaspar Schatzgeyer in seinem als Heft 5 von Ulrich Schmidt herausgegebenen, als Versöhnungsschrift gedachten, streng skotistisch gehaltenen, biblizistisch prüfenden und beweisenden „Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum" v. J. 1522 in seinen 10 Kapiteln die Gesamtheit der strittigen religiösen, dogmatischen und ethischen Fragen (ebenda, 1922. XXIV, 179 S.). Sch. legt den Text der Baseler Ausgabe vom März 1522 zugrunde und notiert die Abweichungen der übrigen ihm bekannten fünf Ausgaben in den Fußnoten, wo auch die in der Ingolstädter Ausgabe v. J. 1543 vorhandenen marginalen Inhaltsangaben ihren Platz gefunden haben. Das Corpus Catholicorum beabsichtigt übrigens, auch Schatzgeyers „Replica contra periculosa scripta post Scrutinium emanata" zum Druck zu bringen. Zscharnack.

Arnold Reimann, Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph. Berlin, A. Unger, 1921. 101 S. — Innerhalb der Schriften der Comeniusgesellschaft erschienen, will diese Arbeit laut Vorrede ausdrücklich gemeinverständlich sein und wird an diesem Maßstabe gemessen werden müssen. Da erfüllt sie ihren Zweck im allgemeinen gut und ist dienlich, in die Probleme einzuführen. Ein Lebensgang Francks ist voraufgeschickt, dann folgen seine „allgemeinsten Gedanken", die sich aus dem Gegensatz gegen die positiven dogmatischen und kirchenbildenden Formeln der Reformation bilden, dann ihre „spekulative Begründung" (Ausgleich zwischen Neuplatonismus und Christentum im Panentheismus, Problem der Willensfreiheit, Dualismus von Fleisch und Geist, Christus der Logos), endlich die „Anwendung der spekulativen Gedanken auf die Geschichte" (der Geschichtsabriß). Die zahlreichen Zitate sind gut ausgewählt. Bei dem populären Zweck der Schrift ist Kritik nicht angebracht.

W. Köhler, Zürich.

Hermann Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins. Leipzig, Hinrichs, 1922. 108 S. — Vor manchem Buch der Gegenwart stehen wir mit der bedauernden Kritik, daß es in seiner Darstellung zu kurz ist, um gut zu sein. Zwecks Papierersparnis muß auch B. sich häufig mit Andeutungen begnügen (z. B. über Brunetière S. 39), oder er stellt die Behauptungen ohne angeführtes Beweismaterial dar, das sich der Leser dann aus den zitierten Quellen zusammensuchen soll. Dadurch wird ein so fesselnder Gegenstand wie die Theologie Calvins seiner Probleme nicht ledig. — Die Hauptthese B.s ist die Formgestaltung der Theologie Calvins, in der er die eigentümliche Denkart des Romanen ausgeprägt findet. Ihr gegenüber hat Hirsch in ThLz. 1922, S. 136 den viel stärkeren systematischen Sachzusammenhang bei Calvin betont. Mir scheint, daß über die

Richtigkeit der These B.s, die von Troeltsch und anderen abhängt, kein Zweifel sein kann, wenn der rationale Formalismus des Franzosen als bestimmte Art systematischer Inhaltsbehandlung erkannt ist. Und diese spezifische Denkart des Franzosen tritt in seiner Theologie ebenso hervor wie in seinem Rechtsempfinden oder seiner Politik. Wenn B. diese theologische Methode unter anderem auch in der complexio oppositorum bei Calvin darlegt, so wäre es belehrend gewesen, wenn er deren Einfluß als Formaltheorie der Paradoxie bei den jüngsten Calvinisten beachtet hätte, z. B. im Symbolofideismus bei Sabatier, Ménégoz, Lobstein. Die methodische Analogie liegt nahe. Man gewinnt also aus der Schrift den Eindruck, daß noch viel an theologiegeschichtlicher Arbeit für Calvin zu leisten ist; B.s Arbeit wird dabei wichtige Hilfe sein.

Karlfried Fröhlich, Die Reichgottesidee Calvins. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. v. Fr. Heiler, Bd. III.) München, Kaiser, 1922. 58 S. — Ob diese kleine begeisterte Schrift für den Historiker Bedeutung hat, ist mir zweifelhaft. Neben Wernles Gedankendarlegung der Institutio kommt sie nicht auf. Sie ist religionspsychologisch aufgebaut und erbaulich geschrieben, wie R. Otto und Heiler diese Dinge angreifen. Packend ist für den Geschichtsphilosophen der letzte Abschnitt über Gottesreich, Welt und Kultur, und der besteht fast nur aus Stichworten. Große Ideen verlangen eben doch auch große Bücher, besonders wenn es sich um geschichtliche Nachwirkung der Ideen bis zu uns handelt. Bornhausen, Breslau.

Otto Winckelmann, Das Fürsorgewesen der Stadt Straßburg vor u. nach der Reformation bis zum Ausgang des 16. Jhd.s. Ein Beitrag zur deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgesch, hrsg. vom Verein für Reformationsgesch., Bd. V). Verein für Reformationsgesch., Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachf., Leipzig, 1922. XVI, 208 u. 301 S. — W. wurde auf sein Thema dadurch gebracht, daß 1900 das Hospitalarchiv, in dem die meisten Quellen für die Gesch. des Straßburger Fürsorgewesens verborgen lagen, mit dem Stadtarchiv vereinigt und dadurch zugänglicher wurde. Bereits 1913/14 veröffentlichte W. zwei Vorarbeiten: Die Armenordnungen von Nürnberg, Kitzingen, Regensburg und Ypern (Archiv f. Reformationsgesch. 10/11) und: Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit 1522—25 (Histor. Vierteljahrsschrift 1914, S. 187—228 u. 361—400).

Dem musterhaften Abdruck der Urkunden und Aktenstücke im 2. Teil geht im 1. Teil ein überaus gehaltvoller und lehrreicher geschichtlicher Überblick voraus. Im 1. Abschnitt (Vor der Reformation) betont W., daß, wie anderwärts, bes. in den Reichsstädten, so auch in Straßburg in der 2. Hälfte des MA.s das bisher von der Kirche geleitete Fürsorgewesen vom Rat übernommen wurde. Daß 1263 in dem Friedensvertrag, in dem sich die Stadt endgültig von der Oberherrschaft des Bischofs loslöste, die Gewalt über das „Mehrere Hospital" (hospitale maius) und die Ernennung der den Schaffner und die Meisterin kontrollierenden Pfleger in die Hände des Rats überging, war in Deutschland der erste Fall, daß die Kirche in aller Form auf eine große Spitalstiftung zugunsten der Bürgerschaft verzichtete. Trotz der engen Beziehungen, die das Spital mit der Kirche verknüpften, hat der Rat auffallend schnell und gründlich die Leitung dem Klerus entrissen und Laienhänden überantwortet. Sehr interessant sind sodann die von dem berühmten Münsterprediger Geiler von Kaisersberg zur Abstellung verschiedener Mißstände auf dem Gebiete des Fürsorgewesens dem Rate

unterbreiteten 21 Artikel (27. Jan. 1501), von denen zuerst der 12. das Spital betreffende in Betracht kommt. Erst fünf Jahre nach seinem Tode, 1515, wurde seine Anregung, das Haus aus einer bloßen Krankenbewahranstalt in eine Heilanstalt umzuwandeln, verwirklicht. Neben dem „Mehreren Spital“ konnten sich in Straßburg nur solche Fürsorgeanstalten gedeihlich entwickeln und dauernd behaupten, die durch ihre Zweckbestimmung die Tätigkeit des Spitals nach gewissen Richtungen ergänzten: die Gutleut (= Aussätzigen) häuser zur Roten Kirche und zum Snelling, die Elendenherberge (zur Aufnahme von Pilgern und armen Reisenden für eine oder mehrere Nächte), das Waisen- und Findelhaus, das Blatterhaus (für Syphilitische; hier tritt wieder Geiler hervor, der durch einen Vortrag vor dem Rat am 19. Sept. 1496 die Aufmerksamkeit auf diese Elenden richtete). Bei all diesen Anstalten — es kommen noch die Beginen- und Begardenhäuser hinzu — werden Einrichtung und Organisation, Einkünfte, Pflege und Beköstigung der Kranken genau dargetan. Darauf geht W. zu einem 2. Kap.: Almosenwesen und Bettelei über. Die ma.lichen Spitäler nahmen ja nur solche Arme auf, die durch Krankheit außerstande waren, durch Betteln ihr Leben zu fristen. Bedürftige, die sich noch leidlicher Gesundheit erfreuten, waren für ihren Lebensunterhalt, soweit sie ihn nicht durch Arbeit bestreiten konnten, auf den Bettel angewiesen. Auch die Fürsorge für diese Armen (die sog. offene Armenpflege, so genannt im Gegensatz zu den Spitälern und den anderen geschlossenen Fürsorgeanstalten) nahm in Straßburg der Magistrat der Kirche ab, und auch hier stellte Geiler 1501 die Richtlinien auf: gesunde Bettler sind zur Arbeit anzuhalten, nur wirklich Bedürftige und Arbeitsunfähige zu unterstützen; zu diesem Zweck wird die Stadt in 6—7 Bezirke unter je einem Armenverweser eingeteilt. Im 2. Abschnitt (Im Zeitalter der Reformation) steht im Mittelpunkt die Armenordnung von 1523, die im allgemeinen der Nürnberger von 1522 folgt, die wiederum auf die Anregungen Luthers im Sermon von dem Wucher und in „An den Adel“ zurückgeht. Als neu bei Luther hebt W. folgende zwei Punkte hervor: jede Art der Bettelei, auch die geistliche, ist etwas Unwürdiges, das in einem geordneten Gemeinwesen nicht vorkommen darf, und: die Armenpflege muß überall, bes. in den Städten, von der weltlichen Obrigkeit so eingerichtet werden, daß sämtliche bedürftigen und arbeitsunfähigen Einheimischen ausreichend versorgt sind und niemand zu betteln braucht. In einem Schlußwort hält W. diese seine Auffassung von der epochemachenden Bedeutung Luthers auch auf diesem Gebiete gegen den auf Feuchtwanger zurücklenkenden Felix Pischel (Die ersten Armenordnungen der Reformationszeit, Deutsche Geschichtsblätter 17, S. 317—30) noch ausdrücklich aufrecht. Im 3. Abschnitt (In der 2. Hälfte des 16. Jhd.s) wird die Geschichte des Straßburger Fürsorgewesens bis zum Ende des 16. Jhd.s verfolgt, wo sie durch Neueinrichtungen zur Beschäftigung und zum Unterhalt der fremden Bettler, die namentlich aus Frankreich infolge der Hugenottenverfolgungen die als reich und mildtätig bekannte Reichsstadt überschwemmten, zu einem gewissen Abschluß kam. Alles in allem wird man mit W. sagen dürfen, daß Straßburgs Neugestaltung der Armenpflege im 16. Jhd. sich würdig den anderen großen Leistungen der alten Reichsstadt auf politischem und geistigem Gebiete zur Seite stellt und nicht das unbedeutendste Blatt in ihrem Ruhmeskranze bildet.

Otto Plantiko, Pommersche Reformationsgeschichte. Mit einem Vorwort von Victor Schultze. (= Schriften der pommerschen Gesellsch. z. Förder. evgl. theolog. Wissenschaft.) Greifswald, Verlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, 1922. VI u. 173 S. — Pl. geht über die letzte quellen-

mäßige zusammenfassende pommersche Reformationsgesch. von F. L. K. v. Medem (Gesch. d. Einführung der evgl. Lehre im Herzogtum Pommern, 1837) weit hinaus. Schade, daß Quellen und Literatur nicht an den betreffenden Stellen genau angegeben, sondern nur den einzelnen Kapiteln die Titel der benutzten Bücher und Zeitschriftenaufsätze vorangestellt sind. Einzelheiten nachzugehen wird dadurch erschwert. Leider fehlt auch ein Personenregister. Ein weiterer Mangel liegt in der nicht immer glücklichen Stoffverteilung über die einzelnen Kapitel der drei Hauptabschnitte: Anfänge, Durchführung, Ausbau der Reformation und in dei nicht immer genügend durchgeführten Stoffgliederung innerhalb der Einzelkapitel. Letzteres gilt besonders von den Zustandsschilderungen I 2 und III 3. Sonst sehr stoffreich und anscheinend durchaus zuverlässig. Vielleicht hängen die gerügten Mängel damit zusammen, daß der Verf. (weil. Pastor zu Strohsdorf i. P.) am 1. Dez. 1921 vor der Drucklegung gestorben ist. Der Herausgeber V. Schultze hat eine Beschreibung des der Greifswalder Universität gehörigen sog. Croy-Wandteppichs (1554 in Stettin gewirkt, „will die verwandtschaftliche, politische und religiöse Gemeinschaft des kursächs. und des pommerschen Herrscherhauses aussprechen“) beigesteuert.

Volquart Pauls, Gesch. der Reformation in Schleswig-Holstein. (= Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengesch., 1. Sonderheft.) Kiel, R. Cordes, 1922. 43 S. — Vortreffliche Zusammenfassung, gute Literaturangaben. Bes. klar wird, welche Bedeutung für den Gang der Reformation in Schleswig-Holstein Prinz Christian (seit Worms 1521 überzeugter Anhänger Luthers; nachdem sein Vater als Friedrich I. König von Dänemark geworden war, Statthalter in den Herzogtümern; nach jenes Tode 1533 als Christian III. König von Dänemark, seit 1536 fest im Sattel) gehabt hat. Eine bes. Behandlung forderte die Reformationsgesch. der bis 1559 politisch selbstständigen Bauernrepublik Dithmarschen und die bis 1640 von dem übrigen Holstein getrennte Herrschaft Pinneberg, wo die Grafen von Schauenburg zäh widerstrebten.

C. Rolfs, Urkundenbuch zur Kirchengesch. Dithmarschens, bes. im 16. Jhd. (= Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengesch., I. Reihe: größere Publikationen, 12. Heft.) Kiel, R. Cordes, 1922. X, 352 S. — Sehr viele Urkunden in dieser Sammlung stammen aus dem von R. im Schleswiger Staatsarchiv gefundenen Bündel Reichskammergerichtsakten über den Prozeß Dithmarschens mit dem Hamburger Domkapitel (vgl. in dem oben angezeigten Heft von Pauls, S. 31 f.). Der Prozeß ist durch die Entscheidung des Gerichts vom 10. April 1532 nicht beendigt, sondern hat mindestens noch drei Jahre länger gedauert und ist wohl unbeendet geblieben. Andere Urkunden stammen aus dem Hamburger Staats-, dem Meldorfer Museumsarchiv usw. Ein 2. Bd. soll folgen; bis dahin hofft R. auch die bisher von ihm seit Jahren vergeblich gesuchte Dithmarsische Kirchenordnung von 1573 gefunden zu haben. Glücklicherweise ist schon dieser 1. Bd. mit einem Orts-, Personen- und Sachregister versehen (über Ulrich Varnbüler vgl. z. B. Schieß, Blaurerbriefwechsel I, 334 f., Winckelmann, Fürsorgewesen Straßburgs [s. o.], S. 12, 259, Kalkoff, Wormser Reichstag, S. 92). O. Clemen.

Viktor Bibl, Die Religionsreformation Kaiser Rudolfs II. in Oberösterreich. (Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. 1921.) 74 S. (Sonderabdruck aus dem „Archiv für österr. Geschichte“, 109. Bd., 1. Hälfte.) In Kommission bei Alfred Hölder, Wien, 1921. —

Seine treffliche Untersuchung über die Durchführung der Gegenreformation in Niederösterreich unter Rudolf II. (1900) ergänzt Bibl auf Grund neuer Archivalien durch die anschauliche Darstellung der gleichen Vorgänge in Oberösterreich. Hier wie dort dreht sich der Streit zwischen den evangelischen Ständen und der kaiserlichen Regierung um die Auslegung der unklaren Bestimmungen der Religionskonzession Maximilians II. Die Maßnahmen dieser gegen das evangel. Schul- und Kirchenwesen im Linzer Landhaus sowie das Einschreiten des Landeshauptmannes Löbl gegen die evangel. Bürger und Bauern beantworten die evangelischen Vertreter des Herrn- und Ritterstandes mit der Verweigerung oder zumindestens der Herabsetzung der Steuerbewilligungen auf den Landtagen. Erklärungen, Gegenvorstellungen, Befehle und Drohungen verschärfen die Lage. In ihren Beschwerdeschriften weisen die Protestanten immer wieder auf die drohenden wirtschaftlichen Rückschläge infolge der Abwanderung der evangel. Untertanen hin, wofür man aber auf der Gegenseite kein Verständnis aufbringt. Die oberösterreichischen Protestanten widersetzen sich noch entschiedener als die niederösterreichischen der kaiserlichen „Religionsreformation". Die Bauernschaft erhebt sich wiederholt, und der Adel stellt, von der Bürgerschaft unterstützt, im Februar 1601 sogar auf eigene Faust den evangel. Gottesdienst im Linzer Landhaus wieder her. Der zur Untersuchung der Angelegenheit eingesetzte Geheime Rat legt es 1604 dem Kaiser nahe, die Religionskonzession Maximilians II., die Quelle aller Unruhe, überhaupt aufzuheben. Die Krise, die über das Haus Habsburg hereinbrach, nötigte aber Mathias in der „Kapitulationsresolution" vom 19. III. 1609 diese sogar zu erweitern, bis Ferdinand schließlich die Religionsreformation Rudolfs II. durchsetzte. Karl Völker.

Von seinem Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte (1919; s. ZKG. N.F. 1, S. 428f.) hat R. H. Grützmacher eine 2. durchgearbeitete und vermehrte Auflage erscheinen lassen (Leipzig, Deichert, 1923. 266 S.). Die Erweiterung ist zunächst dem altprotestantischen Teil zugute gekommen, indem Gr. den Auszügen aus den lutherischen Dogmatikern des 16. und 17. Jhd.s einen neuen Abschnitt über den dogmatischen und ethischen Gehalt der lutherischen Bekenntnisschriften vorangestellt hat (S. 1—10). Unsere Beanstandung wegen der völligen Eliminierung des 18. Jahrhunderts hat Gr. leider nur dazu veranlaßt, schon auf dem Titel festzustellen, daß er nur die Geschichte des 16., 17., 19. und 20. Jhd.s berücksichtigen wolle, obwohl die sachlich unbedingt vorliegende Notwendigkeit durch keinen „Raummangel" hätte zurückgeschoben werden dürfen; wir müssen endlich aus der isolierenden Behandlung Schleiermachers und des 19. Jhd.s heraus (vgl. dazu den leider wenig beachteten Aufsatz Horst Stephans über „Die Bedeutung des 18. Jhd.s für die systematische Theologie", ZThK. 17, 1907, S. 270ff.). Dagegen hat Stephans Vorwurf der willkürlichen Behandlung des 19. Jhd.s und besonders der Gegenwart in der 1. Aufl. erfreulicherweise zu einer reicheren Darlegung der Gegenwartsarbeit geführt, indem Gr. neben die „Neuprotestantische und religionsgeschichtliche Theologie" nun einen letzten größeren Abschnitt „Verschiedene Systematiker der Gegenwart" stellt (S. 220—260). Zu Schlatter, Schaeder, Lemme, Stange, Mandel, Heim sind da einerseits Weber, R. Seeberg, Girgensohn, anderseits Rudolf Otto und Wobbermin getreten.

Zscharnack.

Zur Geschichte der Reformation in Polen[1]

Die Renaissance und noch mehr die Reformation haben Polen auf eine geistige Höhe geführt, die es erst wieder nach der Teilung im 19. Jhdt. erreicht hat. Es ist somit nicht verwunderlich, daß gerade jetzt nach der Wiedererlangung der politischen Unabhängigkeit die polnische Forschung sich jener Zeit mit erhöhtem Interesse zuwendet. In der jüngsten Vergangenheit sind einige Arbeiten erschienen, die Beachtung verdienen:

Johann Fijalek bietet in einer Abhandlung, nach deren Titel man es gar nicht erwarten würde — „Übersetzungen der Schriften des hl. Gregor v. Nazianz"[2] —, neues Material zu den Beziehungen zwischen Humanismus und Reformation in Polen. Unter dem Einfluß des Erasmus, dessen Werke der Wanderlehrer Leonhard Coxe in Krakau verbreitete, stellte der a. o. Professor an der Krakauer Universität Stanislaus Grzepski eine Übersetzung der poetischen Schriften Gregors v. N. her. Wiewohl von Hosius gefördert, trat er 1549 zur neuen Lehre über und bekleidete 1550/1 die Stelle eines Rektors der Schule der böhmischen Brüder in Kozminek. In diesem Zusammenhang macht der Verf. mit den Mitgliedern des Krakauer Erasmus-Kreises bekannt. — Die kulturellen Beziehungen zwischen Polen und Italien beleuchtet Kasimir Hartleb[3] auf Grund von fünf Reisetagebüchern. Er sucht zu zeigen, wie sich die Kultur des Auslandes in den Köpfen reisender Polen gespiegelt habe. Aus den Tagebüchern gewinnt man auch einen Eindruck von dem Verhältnis Polens zum römischen Stuhl. — Der Einfluß des Humanismus machte sich besonders im Schulwesen bemerkbar. Stanislaus Lempicki schildert den Vizekanzler Johann Zamojski als Reformator des höheren Schulwesens in Polen[4]. Als ehemaliger Schüler Sturms regte Z. beim König Stefan Batory die Gründung einer von der Krakauer Universität unabhängigen Akademie nach dem Muster des Collège Royal in Paris zum Zwecke der Förderung des humanistischen Studiums an. Der Plan scheiterte an dem Widerstand des Kardinals Hosius, der befürchtete, es könnte die vom Klerus unabhängige Akademie ein Herd der Ketzerei werden, wiewohl unter den ausländischen Gelehrten, deren Berufung in Aussicht genommen war, sich auch Bellarmin befand. Es waren in erster Linie italienische Forscher ausersehen, die übrigens insgesamt

1) Vgl. ZKG. XXXIX, N. F. II, S. 176—187.

2) Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce (in: Polonia sacra Nr. 1, 46—144 u. Nr. 3, 126—207).

3) Polskie dzienniki podróży w XVI wieku jako źródła do współczesnej kultury (Poln. Reisetagebücher im 16. Jhdt. als Quellen zur zeitgeschtl. Kultur). Lemberg, 1920. IV, 47 S.

4) Jan Zamojski jako reformator wyższego szkolnictwa w Polsce (Abhandlgn der Krak. Akad. d. Wissensch., Serie III, Bd. XI, S. 265—328, 1917). Sonderdruck 1918.

den an sie ergangenen Ruf ablehnten. Aber aus dem Collège Royal war ein Peter Ramus hervorgegangen, was Hosius nachdenklich stimmen mußte. — Am 27. April 1920 hat Stanislaus Kot in der Krakauer Akademie der Wissenschaften über „Die Beziehungen Polens zu dem Schweizerischen Humanismus um die Mitte des 16. Jhdt.s“ [1] berichtet. Die Ergebnisse hat er auch in seinen beiden Beiträgen zu der „Reformacya w Polsce“ (s. u.) bekannt gegeben.

Der Reformation verdankt Polen sein nationales Schrifttum. Thaddäus Grabowski kennzeichnet in seinem Werk „Die lutherische Literatur in Polen im 16. Jhdt.“ [2] den Anteil des Luthertums an diesem Werdegang. Eine Geschichte der calvinischen und arianischen Literatur in Polen hat Gr. vor über einem Jahrzehnt der Öffentlichkeit übergeben. Das Luthertum erscheint ihm als die deutsche Konfession in Polen, weshalb es auf die Gestaltung des polnischen Schrifttums einen geringeren Einfluß genommen habe als der Calvinismus und Arianismus. Aber es gebühre ihm das Verdienst, zuerst die Bahn freigemacht zu haben. Auch wirken die ersten Eindrücke, die sie vom Luthertum empfangen haben, bei denjenigen nach, die sich später einem anderen evangelischen Bekenntnis zugewandt haben, z. B. bei N. Rej. Herzog Albrecht von Preußen hat durch die von ihm veranlaßten Übersetzungen deutscher Erbauungsschriften ins Polnische den Grund dazu gelegt. Eingehend würdigt G. die beiden Begründer der lutherischen Literatur in Polen, die Posener Samuel und Seklucyan, ferner den Juristen Przyluski und Lutomirski, den Verfasser einer confessio, ebenso den Übersetzer Trepka. Ein besonderes Kapitel widmet er dem Melanchthonschüler Andreas Frycz aus Modrzew. Die Sendomirer Unionsverhandlungen lassen den Superintendent Erasmus Gliczner hervortreten, dessen literarische Tätigkeit und Anregungen, besonders hinsichtlich der Postillen und Katechismen, Gr. ausführlich würdigt. Im allgemeinen erscheint die lutherische Literatur in Polen als zu wenig originell und zu sehr als Überarbeitung deutscher Vorlagen. — Gr. hat seine Darstellung nach dem historischen Verlauf aufgebaut, um die einzelnen literarischen Persönlichkeiten desto klarer hervortreten zu lassen. Er hätte sein Werk sicherlich noch übersichtlicher gestaltet, wenn er die einzelnen Literaturgattungen besonders behandelt hätte. Jedenfalls ist der Abschluß der „Trilogie“ Gr.s als eine sehr wertvolle Errungenschaft der polnischen Reformationsgeschichtsforschung zu buchen.

Einen besonderen Literaturzweig, „Die polnische Postillenschreibung im 16. und 17. Jhdt.“ behandelt in einer umfassenden

---

1) Nr. 4. Stosunki Polski z humanizmem szwajcarskim około połowy wieku XVI.

2) Literatura luterska w Polsce wieku XVI (1530—1630). Posen, 1920. 221 S. Verlag: Towarzystwo przyjaciół nauk. Vgl. darüber schon ZKG. N. F. II, S. 229.

Monographie Kasimir Kolbuszewski[1]. Der Vorzug der Arbeit ist ihre theologische Orientierung. Der Verfasser ist bemüht, sich über die rein theologischen Fragen ein eigenes Urteil zu bilden. Zu diesem Zwecke hat er sich vor allem in die einschlägige deutsche theologische Literatur vertieft. Freilich wird man K. nicht in allem ohne weiteres zustimmen. So wenn er z. B. in den Reformationskirchen die Autorität der Schrift an die Stelle der Hierarchie treten läßt und daraus ihren mittelalterlichen Charakter als Autoritätsanstalten ableitet. Ebenso, wenn er die Beibehaltung der Askese in den protestantischen Kirchen als „Verbindung mit dem MA." beurteilt, oder wenn er im Luthertum zwei Entwicklungsperioden unterscheidet, die der Glaubensgerechtigkeit und die der Schriftautorität. Die Behauptung ist auch nicht zutreffend, als habe Luther, so lange er lebte, den religiösen Individualismus in die Schranken gewiesen, der alsdann nach seinem Tode üppig in die Halme geschossen sei, wie im Täufertum. Aber diese u. ä. Ausführungen liegen an der Peripherie des fleißigen und gehaltvollen Buches, das die Aufgabe, die es sich gestellt hat, in dankenswerter Weise erschöpfend gelöst hat. Erst durch die Reformation hat die Postille in Polen Eingang gefunden. K. behandelt die polnischen Postillenschreiber beider Bekenntnisse einzeln, wobei er jedesmal den theologischen Gedankengehalt auszuschöpfen beflissen ist. Von protestantischer Seite werden vorgeführt: Johann Seklucyan, der aus den Postillen Melanchthons, Spangenbergs u. a. eine Übersetzung herstellte — wegen Hinneigung zum Osiandrismus beim Herzog Albrecht verdächtigt, wurde ihm die Herausgabe dieser ersten polnischen Postille sehr erschwert —, Eustachius Trepka, der die Postille des Corvinus ins Polnische übertrug, ferner Nikolaus Rej, der die erste polnische Originalpostille darbot — vier Ausgaben —, Hieronymus Malecki, der Übersetzer der Postille Luthers, Gregor von Zarnowiec, der bedeutendste polnische Postillenschreiber, dessen Postille ins Deutsche und Tschechische übertragen und 1864 von Theodor Haase neu herausgegeben worden ist, der scharfe Polemiker gegen Rom Senior Paul Gilowski, Johann Kalkstein und Johann Bretkun, Verfasser der ältesten litauischen Postille. Bei dem Lubliner Pastor Christoph Krainski tritt die Polemik stärker hervor, während der Schlesier Adam Gdacjus, dem theologischen Hader abhold, praktische Lebensfragen behandelt. In der Zeit, als es in Polen keine evangelischen Geistlichen gegeben hat, wurde mit Vorliebe die Postille des sympathischen Samuel Dambrowski gelesen. Andreas Schönfließius aus Thorn und Abraham Scultetus, dessen Postille Johann Theodor Potocki übersetzt, schließen den Kreis ab. Von dem Jesuiten Wujek, der der Rejschen eine Gegenpostille entgegenstellte, abgesehen, haben die katholischen Postillenschreiber die Höhe der protestantischen nicht erreicht. Die kath. Postillen des 18. Jhdt.s sind

1) Postyllografia Polska XVI i XVII wieku. Krakau, Akademie der Wissenschaften, 1921. 254 S.

trocken und langweilig. Für die Beurteilung der gedanklichen Abhängigkeit der polnischen Reformation vom evangelischen Ausland ist die Untersuchung K.s von besonderem Wert, ja er setzt als erster den Hebel an der richtigen Stelle an, indem er sich die Frage vorlegt, inwieweit die polnischen Protestanten eigene religiöse Gedanken aufzuweisen haben. Es war ein sehr glücklicher Einfall, diese Untersuchung gerade an der Hand der Postillenschreibung vorzunehmen, insofern hier klarer und deutlicher als anderswo es sich ausprägt, in welchem Ausmaß der polnische Protestantismus sich die reformatorischen Grundlehren angeeignet bezw. sie seinem Wesen angepaßt hat. Insofern bedeutet das Werk von K. einen Höhepunkt in der polnischen Reformationsgeschichtschreibung. Die deutsche Forschung sollte mit Rücksicht auf die zahlreichen bisher unbeachteten Beziehungen, die hier zur deutschen Reformation aufgezeigt werden, der Arbeit K.s ein besonderes Interesse entgegenbringen.

Auf der gleichen Linie liegt das Verdienstliche an der Arbeit von Ludwig Chmaj über „Martin Ruar", einem „Beitrag zur Geschichte des religiösen Rationalismus in Polen" [1]. Unter dem Schutz des Adels war es verschiedenen anderswo verfolgten radikalen Glaubensrichtungen möglich, in Polen festen Fuß zu fassen, bis im Jahre 1658 die Ausweisung der Antitrinitarier durch Reichstagsbeschluß erfolgte. Durch die Untersuchung von Ch. erscheint Martin Ruar, ein gebürtiger Holsteiner, der in Altorf unter dem Einfluß von Soner vom strengen Luthertum zum Antitrinitarismus übergegangen war, als einer der hauptsächlichsten geistigen Förderer des religiösen Freisinns im sozinianischen Rakow. Aus seinem Briefwechsel verdeutlicht es Ch., wie Ruar sich bemüht hatte, im Sinne Soners die Fäden zwischen Altorf und Rakow zu spinnen, besonders in der Zeit, da er das Rektorat des Rakower Gymnasiums innehatte. In diesem Zusammenhang kennzeichnet Ch. eingehender, als es bisher irgendwo geschehen war, die Verhältnisse in Rakow. Aus seiner Darstellung gewinnt man ferner einen deutlichen Eindruck von der geheimen Werbetätigkeit der antitrinitarischen Kreise. Ruar selbst bereist zu diesem Zwecke Holland, England, Frankreich, Italien. Vergeblich hat er versucht, die Arminianer für den Antitrinitarismus zu gewinnen. Der Rat der Stadt Danzig, wohin er nach der Zerstörung von Rakow übergesiedelt war, ließ sich nur auf die Intervention einflußreicher Magnaten, vor allem des Kronfeldherrn Koniecpolski, bestimmen, von seiner Ausweisung abzustehen.

Am 19. April 1920 fand in Warschau unter dem Vorsitz des Vizeministers Dembinski die gründende Versammlung des „Vereins zur Erforschung der Geschichte der Reformation in Polen" statt. Es wurde die Herausgabe einer Zeitschrift „Reformacya w Polsce" (Die Reformation in Polen) beschlossen und die Schriftleitung

---

1) Marcin Ruar, studjum z dziejów racjonalizmu religijnego w Polsce. Krakau, Akademie der Wissenschaften, 1921. 154 S.

derselben dem Krakauer Universitätsprofessor Stanislaus Kot übertragen. Zur Mitarbeit haben sich die bekanntesten polnischen Historiker ohne Unterschied des Bekenntnisses bereit erklärt. Die beiden ersten Jahrgänge, 1921 (4 Hefte) und 1922 (ein Doppelheft 5/6), liegen vor. Es ist ein verheißungsvoller Anfang. Aus dem reichen Inhalt, der zugleich die Ziele des Vereins erkennen läßt, greifen wir Folgendes heraus:

Heft 1: Alexander Brückner möchte in „Einigen Worten über die polnische Reformation" der neuen Zeitschrift zum Geleit die Forschungswege weisen. Vom Ausland angeregt, hat die Reformation ein polnisches Schrifttum geschaffen, das noch immer nicht vollständig ergründet sei; der Einfluß der evangelischen Bewegung auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens in Polen, besonders in sittlicher Hinsicht, sei noch völlig ungeklärt und ebensowenig die Rückwirkung der polnischen Reformation auf die Gesamtlage des Protestantismus — z. B. hinsichtlich der Toleranz. — Stanislaus Kot macht uns bekannt mit „der ersten protestantischen Schule in Polen", die in Pinczow unter Leitung des Franzosen Peter Statorius ins Leben getreten ist. Es war zugleich die erste humanistische Lehranstalt in Polen, die neben dem Griechischen auch die Landessprache pflegte; wie Kot am Lehrplan überzeugend nachweist, eine Nachbildung des Lausanner Kollegiums, das auch für die Einrichtung der Genfer Akademie maßgebend geworden ist. — Johann Czubek ergänzt die Abhandlung von Wotschke über „Christoph Thretius", den er als einen Führer der kleinpolnischen Calviner, besonders bei dem Zustandekommen der Sendomirer Verständigung würdigt, durch eine Reihe archivalischer Mitteilungen, vor allem über dessen Privatleben (Jugend, Studien, Rechtshändel, Testamente, Nachkommen). — Johann Ptaśnik bringt eine Zusammenstellung „der protestantischen Buchdrucker in Krakau im 16. Jhd.". Die Reihe eröffnet Georg Pfennig, ein gebürtiger Württemberger, der nachmalige Schwiegervater des bekannten evang. Schriftstellers Johann Seklucyan; der Franzose Johann Tenaudus schließt sie ab. Zachäus Keßner erscheint als der bedeutendste. — Eugenius Barwinski behandelt „Sigismund III. und die Dissidenten". An der Hand der Listen der neu ernannten Senatoren weist er nach, daß der König entgegen den bisherigen Darstellungen bis 1592 die Protestanten geradezu begünstigt habe; der hohe polnische Klerus, bes. der Primas Karnkowski, hat ihn umgestimmt. — Waclar Sobieski bespricht „Das Gebetbuch einer Arianerin". Es handelt sich um Margarete Ruarus, die Tochter des bekannten sozinianischen Gelehrten Martin Ruarus, die aus dem von Stoinski 1633 herausgegebenen Gebetbuch für Polen, seinen König und den Bauernstand inbrünstig betete. — Thaddäus Szydlowski verzeichnet die wenigen in Kleinpolen noch vorhandenen Reste „arianischer Kirchenbauten". — Stanislaus Kot veröffentlicht den Absagebrief des Grafen Johann Tarnowski an Calvin vom 3. März 1560 und Johann Czubek Aktenmaterial zu seiner oben genannten Studie über Thretius.

Heft 2: Alexander Brückner vergleicht die Schrift von Rej „Der Kaufmann“ mit seiner Vorlage, dem Mercator des Neogeorgius; im Unterschied von diesem ist der polnische Dichter in seiner Polemik gegen Rom zurückhaltender und in der Lehre vom freien Willen mehr synergistisch gerichtet. Der „Kaufmann“, nach Brückners Feststellung die älteste Schrift Rejs nach seinem Übertritt zur neuen Lehre, erscheint als Ausgang des lutherischen Schrifttums in Polen. — Johann Fijalek berichtet über „Johann Tortylowicz-Batocki, den ersten Protestanten in Samogitien und den lutherischen Apostel in Preußisch-Litauen“. Aus seiner katholischen Pfarrstelle in der Heimat nach dem Übertritt zum Luthertum verdrängt, hat Tortylowicz, von Herzog Albrecht von Preußen begünstigt, unter des Bischofs Speratus Leitung als einziger litauischer evangelischer Seelsorger im preußischen Kirchendienst Verwendung gefunden. Fijalek weist hin auf die ungünstige wirtschaftliche Lage der evangelischen Geistlichkeit und die Täufergefahr. — Besonders wertvoll ist die Studie von Stanislaus Kot über „Die Polen in Basel zur Zeit Sigismund Augusts“. Er stellt fest, daß ungefähr 70 polnische Studenten, hauptsächlich aus den Senatorenfamilien in Kleinpolen, in Basel sich eingefunden haben. Sie scharten sich mit Vorliebe um die Italiener Curio und Castellione, deren kritische Bedenken hinsichtlich des kirchlichen Dogmas sie in sich aufgenommen hatten. Bezas Protest gegen die Verächter der Rechtgläubigkeit blieb nicht ohne Rückwirkung auf den polnischen Kreis. Einzelne fanden sogar den Weg zur alten Kirche wieder, ohne aber die konfessionelle Hetze gegen die Evangelischen mitzumachen. Für die Geschichte der Anfänge des polnischen Arianismus sind die Feststellungen von Kot grundlegend. — Waclar Sobieski ergänzt die Monographie Chmajs über den Arianer Martin Ruar um Einzelzüge aus dessen Briefwechsel. — Johann Wlodeks „Nachricht von Samuel Hartlib, einem polnischen Agronom in England im 17. Jhd.“ hängt mit der Reformation in Polen nur insofern zusammen, als derselbe evangelisch war und sich u. a. auch lebhaft für religiöse Fragen interessierte.

Heft 3: Kasimir Kolbuszewski handelt über „Die husitische Bewegung in Polen und ihren Einfluß auf die Literatur“. Die Husiten suchen Anlehnung an Polen, bieten sogar den Jagiellonen die Wenzelskrone an; an dem Widerstand des hohen Klerus und des konservativen Adels scheiterte jedoch die politische Verbindung zwischen dem husitischen Böhmen und Polen-Litauen. Aber die ketzerischen Gedanken finden in Polen Verbreitung. Adelige, voran Spytek von Melsztyn, schüren gegen die Vorrechte der Geistlichkeit, besonders gegen die geistliche Gerichtsbarkeit und den Zehnt. Der Krakauer Universität macht Andreas Galka, der allerdings mehr zu Wiclif neigt, viel zu schaffen. Die ersten Versuche der polnischen Bibelübersetzung und religiösen Dichtung hängen mit dem Husitismus zusammen, der auch in dem Reformprogramm des Johann Ostrorog nachwirkt. Der Boden für die

Reformation wird vorbereitet. — Johann Ptaśnik teilt Nachrichten mit über „Die protestantischen Buchdrucker in Krakau im 16. Jhd.“. Johann aus Sandec, der als erster die Erlaubnis zum Druck von Kalendern erhielt, wurde zugleich einer der ersten Vertreter der lutherischen Richtung; Mathias Wierzbięta, der bedeutendste unter den Krakauern Verlegern, druckt u. a. die Schriften von N. Rej; Stanislaus Murmelius, der später in Brest in die Dienste des Fürsten Nikolaus Radziwil trat, gab schließlich jesuitische Schriften heraus. — Ludwig Chmaj, der Verfasser der Monographie über Martin Ruar (s. o.), setzt seine Studien über den polnischen Arianismus fort in der Abhandlung über „Andreas Wiszowaty als Kirchenmann und Denker“. Der Enkel Sozzinis erweitert auf Reisen durch Deutschland, England, Holland und Frankreich seinen Gesichtskreis. Seine seelsorgerliche Tätigkeit in Polen fällt in die Zeit der gegen den Arianismus zunehmenden Unduldsamkeit. 1638 wird zufolge einem Reichstagsbeschluß Rakow zerstört, 1658 erfolgt die Vertreibung der Arianer aus Polen. Wiszowaty wird der Seelsorger der polnischen Arianer in der Fremde und landet schließlich in Amsterdam, wo er in Berührung mit der Philosophie der Aufklärung in seinen zahlreichen Schriften einen Ausgleich zwischen Theologie und Philosophie anstrebt. — Aus dem Nachlaß des Stanislaus Zachorowski veröffentlicht die Schriftleitung aus den Kreisen der arianischen Exulanten, die sich in Klausenburg niedergelassen hatten, stammende Aufzeichnungen über „Die ältesten Synoden der polnischen Arianer“ in der Zeit von 1561 bis 1569. Am ausführlichsten ist der Bericht über die Synode zu Piotrkor 1565, wo der Bruch zwischen der ecclesia maior und minor erfolgte, gehalten. — Stefan Komornicki geht den Spuren der Reformation im heutigen „Pinczor“ nach.

Heft 4: Alexander Brückner: „Die Ausgaben der Schriften Rejs. Die Polnischen Facetien, Ausgabe 1624. — Die Bedeutung des ‚Spiegels‘, Ausgabe 1568“. In philologischer Kleinarbeit verdeutlicht Brückner an diesen beiden Ausgaben die sprachlich fehlerhafte und schleuderhafte Überlieferung des Textes der Schriften des Begründers des polnischen Schrifttums, der zugleich als das Symbol der polnischen Reformation gelten dürfe. — Johann Kwolek: „Die Ketzerbekehrungen unter dem Przemysler Bischof Valentin Herburt“. Im Unterschied von seinem Vorgänger Johann Dziaduski suchte Herburt (1560—1572) nicht durch die vollständig erfolglose geistliche Gerichtsbarkeit, sondern durch seelsorgerliche Ermahnungen die Ketzer für die römische Kirche zurückzugewinnen. Aus den Przemysler Konsistorialakten veröffentlicht K. eine reumütige Erklärung des auf diese Weise bekehrten Geistlichen Josef Menicki. — Leo Wachholz: „Aus der Geschichte der evangelischen Gemeinde in Krakau“. Eine Skizze der wechselvollen Geschichte der evangelischen Bethäuser und Friedhöfe in Krakau. — Alexander Brückner bringt in der Abhandlung: „Aus alten Büchern“ bibliographische Notizen über in Vergessenheit geratene Drucke aus der Zeit

von ungefähr 1590 bis 1615, hauptsächlich aus der Polemik zwischen den Jesuiten und Protestanten. — Ludwig Chmaj behandelt in der Fortsetzung seiner Untersuchung über Andreas Wiszowaty dessen religiösen Standpunkt auf Grund der „theologia rationalis“. In Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie sucht W. Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Religion und Philosophie miteinander in Einklang zu bringen. — Wladimir Budka stellt die Namen derjenigen fest, die 1573 die Warschauer Konföderation unterschrieben haben.

Heft 5/6: Johann Fijalek greift ein in die Kontroverse über den sogen. Reinigungseid Johann Laskis („Die Legende über Johann Laski und sein Krakauer Eid im J. 1542“). Gegen Dalton, der ihn in das Jahr 1526 verlegt hat, stellt er mit Kawerau und Wotschke fest, der nachmalige „polnische Reformator“ habe am 6. Februar 1542 vor dem Primas Gamrat in einem feierlichen Akt die eidliche Erklärung seiner Zugehörigkeit zur Kirche abgegeben. Während die beiden protestantischen Forscher dabei den Kirchenbegriff mehr im Sinne der Augustana verstanden wissen wollten, besteht nach Fijalek kein Zweifel darüber, daß der Wortlaut ein rückhaltloses Bekenntnis zur römischen Kirche voraussetzt. Man hatte sich nach langen Verhandlungen auf eine Formel geeinigt, wobei man von seiten des Domkapitels Laski dahin entgegenkam, daß man seine Ehe nicht ausdrücklich erwähnte. Auf Drängen seiner Familie, besonders des aus seinen Händeln mit Johann Zapolya und Ferdinand von Österreich bekannten Bruders Hieronymus, habe Johann schließlich trotz arger Gewissensbedrängnis nachgegeben, um durch Rettung seiner reichen kirchlichen Pfründen seine ungünstige wirtschaftliche Lage zu retten. In der gleichzeitigen Absage des preußischen Herzogs Albrecht an Laski und in dem Bruche der Freundschaft mit Frycz von Modrzew erblickt F. einen Beweis mehr für die Richtigkeit seiner Aufstellung. Einen weiten Raum seiner Darstellung nehmen die Bemühungen Laskis und seiner Familie um ein katholisches Bistum ein. F. geht aber auf die Frage nicht ein, weshalb Laski dennoch ganz kurze Zeit nach dem Krakauer Reinigungseid den vollständigen Bruch mit der alten Kirche vollzogen hat. In jener Zeit des Überganges waren die Grenzen zwischen beiden Kirchen noch nicht so scharf gezogen wie etwa nach dem Tridentum; wie viele Humanisten wußten damals nicht recht, wohin sie eigentlich gehörten. Einen endgültigen Rückschluß aus dem Reinigungseid auf den Charakter Laskis wird man erst ziehen können, wenn man die Beweggründe seines endgültigen Anschlusses an die Reformation genau klarzustellen vermag. Aus wirtschaftlichen Vorteilen hatte er diesen Schritt jedenfalls nicht getan. — Waclaw Sobieski untersucht die Geschichtlichkeit des angeblichen Ausspruches des Krakauer Wojewoden Johann Firlej bei der Krönung Heinrichs von Valois in der Wawelkathedrale „Si non jurabis, non regnabis“. Ergebnis: Johann Zborowski habe bei den Vorverhandlungen in Paris namens des protestantischen Adels Heinrich erklärt: „Nisi id feceris (Eid auf die

Dissidentenrechte), rex in Polonia non eris". Firlej habe bei der Krönungsfeierlichkeit dem König, der Miene machte, um den Schwur auf die Freiheiten der Evangelischen sich herumzudrücken, zugerufen: „Jurabis, rex, promisisti", und der Krakauer Kastellan Sebastian Mielecki, der die Krone bereithielt, habe sich geweigert, sie aus der Hand zu geben. Die spätere Legende habe die drei Momente auf die Person Firlejs, dem es schließlich gelungen war, eine Verständigung herbeizuführen, vereinigt. — Josef Płokarz liefert in seiner Studie über „Johann Niemojewski" einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte des polnischen Arianismus. Von adeliger Herkunft studierte N. in Königsberg und Wittenberg; über den Calvinismus fand er den Weg zum Täufertum, worauf er sein Richteramt aufgab und sich seines Vermögens entledigte. Fausto Sozzini gegenüber verteidigte er als Haupt einer besonderen Richtung der antitrinitarischen Gemeinde in Lublin die Notwendigkeit der Anbetung Christi und die Unvereinbarkeit des Christenstandes mit der Bekleidung eines öffentlichen Amtes. An der Hand seiner Schriften zeigt d. V. seinen hohen sittlichen, religiösen und sozialen Idealismus. — Jaroslav Bidlo macht aus den Vorarbeiten zu seinem vierten Band der Geschichte der böhmischen Brüder in ihrem ersten Exil Mitteilungen über „Die gegenseitigen Beziehungen der böhmischen und polnischen Unität in den Jahren 1587 bis 1609". 1587 wird der Pole Simeon Theophil Turnowski zum gemeinsamen ersten Bischof erhoben; auch seine beiden Nachfolger waren Polen; es werden gemeinschaftliche Synoden abgehalten; Turnowski gerät allerdings zu den Tschechen infolge deren Abrücken zum Calvinismus in eine Spannung, aber diese tragen keine Bedenken, einen Verwandten von ihm zu ihrem Vertrauensmann für das ihnen durch den Majestätsbrief 1609 gewährte Prager Konsistorium auszuersehen. Die polnische Unität gab jedoch hierzu nicht ihre Zustimmung. — Unter den „Notizen" gibt A. Brückner eine kurze Übersicht über „Die konfessionelle Literatur in Litauen" — blinde Nachahmung der polnischen —, und J. St. Bystron bespricht einen in seinem Besitz befindlichen viersprachigen Katechismus Luthers zum Gebrauch in der Teschner evangel. Schule aus dem Jahre 1725. — Die „Materialien" (Analecta) enthalten: den von Fijalek aus dem Archiv des Krakauer Konsistoriums veröffentlichten Reinigungseid Laskis; die von dem Adeligen Stanislaus Iwan Kaminski ausgestellte Schenkungsurkunde an Bernhard Ochino über ein Anwesen in Alexandrowice bei Krakau, publiziert durch Johann Czubek; eine Schilderung der Krönung Heinrichs von Valois durch Christof Thretius für die Züricher, mitgeteilt von W. Sobieski; Stanislaus Kot druckt ab die bisher nur handschriftlich verbreitete Abhandlung des Ignaz Potocki über den Einfluß der Reformation auf die Politik und die Bildung in Polen a. d. J. 1806 (für die Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften in Warschau). Es ist die erste freundliche Würdigung der evangel. Bewegung aus der Feder eines geistig hervortretenden polnischen Katholiken im 19. Jhd. Karl Völker, Wien.

Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Friedrich Adolf Voigt, Zinzendorfs Sendung. Ein Rückblick zur Orientierung über die kirchliche Lage der Gegenwart. (Bücher der Brüder). Berlin, Furche-Verlag, 1922. 110 S. — Diese Schrift ist im wesentlichen eine Apologie der Brüderkirche an Hand der Gedanken ihres Gründers und des Verlaufs ihrer Geschichte. Dabei kommt dem Verfasser der traurige Stand unserer sogenannten evangelischen Volkskirche in Deutschland sehr zu statten. Denn allerdings gegenüber diesem Gebilde das Leben der Brüdergemeinen zu zeichnen, ist fröhlich Werk für den, der ihnen angehört, und schmerzlich für den, der vergeblich um Brüdergeist in der Großkirche kämpft. Trotzdem treibt der Verfasser etwas zu viel Polemik, besonders gegen Ritschl und den Neuprotestantismus. Ich glaube, er kennt ihn schlechterdings nicht oder nur in freigeistigen Formen. Sonst würde er — vielleicht peinlich — überrascht sein, daß Brüderfrömmigkeit und Brüdergemeinschaft in diesem Neuprotestantismus Heimat haben und er aus solchen Gefühlen heraus zur Volkskirche will. Bornhausen.

In der von Alfred Werner herausgegebenen „Philosophischen Reihe" (München, Rösl & Co.) hat Theodor Kappstein schnell hintereinander je ein Bändchen über „Goethes Weltanschauung" (Bd. 6. 201 S. 1921), „Schillers Weltanschauung" (Bd. 8. 217 S. 1921) und „Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung" (Bd. 20. 367 S. 1921) erscheinen lassen. Es wollen Volksbücher sein, durch die K. nach seinem eigenen bescheidenen, in Schleiermacherworte gekleideten Geständnis nur hat „höchstens ein Weniges hinzufügen wollen zu dem Vielen, das schon sonst Anderes und Besseres von Besseren ist gesagt worden". Es könnten schon ihrem Aufbau nach Volkshochschulvorlesungen zugrunde liegen, in denen ohne eigentlich systematischen Aufbau in nebeneinander gerückten Thematen bald mehr bald weniger ausführlich die Stufen der Entwicklung der drei Genannten, ihre Arbeitsgebiete und die verschiedenen Seiten an ihrer Welt- und Lebensanschauung nacheinander zu volkstümlicher Darstellung kommen, wobei die beiden Klassiker selber reichlich zitiert werden, während im Schleiermacherband das Referat überwiegt. Die Forschungen der letzten Jahre sind leider nicht gleichmäßig verwertet, wie schon die Literaturverzeichnisse verraten. Zum Schleiermacherbuch vgl. Mulerts kritische Anzeige in ThLz. 1923, S. 135f. Zscharnack.

K. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion. Jena, E. Diederichs, 1921. 232 S. — Über Goethes Verhältnis zur Religion schreiben, heißt über den ganzen Goethe und zwar über das Wesentliche seiner Gestalt sich äußern. Dem gehorcht auch der Verf., wenn er das letzte Kapitel seines Buches über den Menschen Goethe handeln läßt. Und wie eine eigengesetzliche Kritik des Stoffs an dem Darsteller ist es, wenn dieser Abschnitt der schwächste ist. O. beginnt mit dem jungen Goethe, also chronologisch; dann verläßt er diese Spur und setzt systematisch nebeneinander Gott und Natur, Unsterblichkeit, Christus und das Christentum, Urreligion. Diese Kapitel sind mit ungemeiner Stoffbeherrschung zusammengestellt und geschrieben; Bekanntes und Unbekanntes, aus oft entlegenen Quellen zusammengesucht, verbreitet sich zu eindrucksvollen Bildern. Doch bleiben dieselben immer nebeneinander, fließen nicht ineinander. Also die religiös-psychologische Biographie Goethes ergibt sich nicht. Ich sehe den Grund darin, daß der Verf. den chronologischen Gesichtspunkt zu sehr aufgibt und aus einem Leben von mehr als zwei Menschenaltern

die religiösen Bekenntnisse nach geistiger Ähnlichkeit nebeneinander stellt. Die Religion der „Geheimnisse“ und der „Wanderjahre“ lassen sich aber nicht ineinander flechten, wenn sie auch Seelenausdruck desselben Mannes sind. Und warum ist die Marienbader Elegie, das großartige Denkmal von Goethes Altersreligion, nur zweimal nebenher erwähnt, nicht eingehend gewürdigt? Ich glaube, wir müssen für Goethes Religion noch eine Weile bei Einzeluntersuchungen bleiben, die uns bis in die letzten Tiefen der Texte führen, wie ich es in „Wandlungen in Goethes Religion“ (Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte, Nr. 5. Berlin, Unger, 1923) versucht habe. Dabei wird O wichtige Hinweise zu geben haben: auf die schlechthinnige Originalität von Goethes Spinozismus, auf seinen religiösen Aktivismus und sein Sozialchristentum, auf seine Entwicklungsidee, die ich nach der zeitgenössischen Auffassung von Kant und Herder lieber als Auswickelung bezeichne, worin ja das Urgeistige, der Geistursprung in Goethes Sinn getroffen ist. O. hat uns gewiß das bisher Beste zu Goethes Religion gesagt. Aber noch ist dieser Gegenstand für uns zu groß, als daß nicht der Beurteiler mit dem Verf. vor ihm verstummt. Die spätere umfassendere Darstellung mit Anmerkungen, Quellennachweisen und Einzeluntersuchung, die der Verf. ankündigt, unterbleibt hoffentlich nicht.

Bornhausen.

Von Wilhelm Diltheys „Leben Schleiermachers“, dessen 1. bis 1802 reichender Band 1870 erschien, wurde längst nicht nur die Fortsetzung schmerzlich vermißt, sondern auch der Neudruck des vergriffenen 1. Bandes seit langem als eine dringende Aufgabe empfunden. Nach längeren Jahren der Vorbereitung, in denen es vor allem galt, aus D.s Nachlaß die zur Neuauflage des 1. Bandes und zur Fortsetzung des Gesamtwerkes verwendbaren druckfertigen Materialien zu sammeln, gibt Hermann Mulert nunmehr zunächst vom 1. Band eine „Zweite Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers“ heraus (Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co., 1922. XXXII, 879 S.).

Was zunächst den auf S. XV—584 gebotenen Neudruck des 1. Bandes betrifft, so ist er selbstverständlich keine vollständige Neubearbeitung, sondern eine Neuausgabe, bei der im Hinblick auf den Charakter des D.schen Werkes als einer künstlerischen Leistung von einer nur D. selber möglichen Nachprüfung der Darstellungsform mit Recht ganz abgesehen worden ist, während die inhaltlichen Änderungen sich nicht bloß auf die von D. selbst in seinem Handexemplar vorgenommenen Abänderungen und auf die handschriftlich vorliegenden Einfügungen beschränken, sondern M. darüber hinaus, worin man ihm gleichfalls wird zustimmen müssen, einerseits die durch jene handschriftlichen Abänderungen irgendwie in Mitleidenschaft gezogenen angrenzenden Abschnitte des Buches umgestaltet und anderseits die Zitate nachgeprüft und ergänzt, auch fehlende Belege eingefügt und wenigstens in (Antiqua gesetzten) Anmerkungen in mäßigem Umfange auf D. entgangene oder auf seitdem neu bekannt gewordene Materialien, meist neuere Literatur, hingewiesen, dagegen darauf verzichtet hat, in allen Punkten, in denen er etwa von D.s Ansicht abweicht, diese seine Meinung zu notieren. Es ist also eine im allgemeinen konservative 2. Auflage, deren Erscheinen aber auch von den Besitzern der 1. Auflage zu begrüßen ist; denn D. hat tatsächlich bis in seine letzte Lebenszeit immer wieder einmal an seinem Schleiermacher gearbeitet. Selbst eine Vorrede zur Neuauflage (abgedruckt S. 587f.) hatte er schon zu schreiben begonnen, in der er von dem in den Anfängen seiner eigenen Schl.-forschung noch vorhandenen „inneren, beinahe persönlichen Verhältnis der Ge-

bildeten zu Schl." ausging, um dann wohl in der von Mulert in der eigenen Vorrede aufgegriffenen Art (S. III f.) auf die inzwischen geschehenen Veränderungen der Umwelt hinzuweisen, und in der er zweitens seine Wertung von Schl.s pantheistischer Mystik als des Zentrums des Schl.schen religiösen Lebenswerkes und ihre Bedeutung für die Weiterentwicklung nicht nur der urchristlichen, sondern auch der reformatorischen Religiosität andeutet, um dann offenbar darzulegen, wie sich von dieser seiner Geschichtsauffassung aus die Aufgabe einer Schl.biographie gestaltet; diese Vorrede ist leider Fragment geblieben, wie auch andere Niederschriften D.s zur Umarbeitung und Vollendung seiner Schl.biographie. Die unzähligen Änderungen D.s, die M. berücksichtigt, aber nicht besonders gekennzeichnet hat, könnten nur durch einen wörtlichen Vergleich beider Ausgaben festgestellt werden. Die größten Einfügungen D.s in den 1. Band, die M. hat aufnehmen können, betreffen die Herrnhuter Zeit Schl.s (S. 13 ff), wo E. R. Meyers „Schl. und Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine" (1905) eingehend benutzt worden ist, und das das 1. Buch (1768—96) entwicklungsgeschichtlich zusammenfassende Kapitel: „Die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Jahre", das M. in doppelter Fassung (S. 162—173. 588—604) hat mitteilen können.

Außer dieser Neuausgabe des 1. Bandes, dessen Anhang („Denkmale der inneren Entwicklung Schl.s") hier übrigens fortgelassen ist (trotz der im Text festgehaltenen Hinweise darauf), bietet Mulerts Neuauflage nun aber zwar nicht die ganze Fortsetzung der D.schen Schl.biographie — dazu reichte D.s Nachlaß nicht aus (vgl. M.s Darlegungen darüber in der „Internationalen Wochenschrift" 1918, und nun wieder in der Vorrede) —, aber sie trägt doch alles Biographische für Schl.s Leben nach 1802 zusammen, das von D.s Hand in solcher Form vorlag, daß man zur Annahme berechtigt war, D. würde es als ganz oder doch im wesentlichen druckfertig bezeichnet haben. Torso bleibt diese Biographie also leider; aber wir erhalten doch wenigstens noch einige wertvolle Analysen und Darstellungen, vor allem aus Schl.s Stolper und Hallenser Zeit, während in D.s Nachlaß auffallenderweise fast nichts über Schl.s zweite, entscheidende Berliner Wirksamkeit vorhanden ist; hierauf bezieht sich nur das kurze Bruchstück, das M. an das Ende des Bandes setzt (S. 859—861): „Auf der Höhe des Lebens: 1. Der neue Geist." D.s Gesamturteil über diese Periode ersieht man ja übrigens aus seinem freilich schnell hingeworfenen Schl.aufsatz in der „Allgemeinen deutschen Biographie", der in Bd. V der „Gesammelten Schriften", S. 354—402, seine Stelle gefunden hat. Den Kern des Kapitels über Stolp im Schl.band (S. 609—694) bildet der Abdruck der hier erstmals veröffentlichten Akademievorlesung D.s über Schl.s Platoübersetzung (1898), zu der wohl noch einige Bruchstücke und urkundliche Beigaben aus D.s diesbezüglichen Studien hinzugefügt werden konnten, ohne daß aber etwas Abgerundetes hätte gegeben werden können. Auch das vorhergehende Kapitel: „Des Predigers Ideal von der Zukunft der protestantischen Kirche" auf Grund von Schl.s „Gutachten" ist Fragment, da ihm die Darstellung von Schl.s damaligen Gedanken über die Kultusreform, die Frage der Predigervorbildung u. dergl. m. fehlt. Im Kapitel über Halle findet Schl.s Berufung dorthin (vgl. die Beilagen S. 840 ff.), sein Verhältnis zu der dortigen älteren Generation, seine Freundschaft mit Steffens und seine Lehrtätigkeit eine relativ eingehende Darstellung (S. 695—765), desgleichen dann die Auflösung der Universität und Schl. als politischer Prediger (S. 799—821). Aber wenn der Titel dieses Buches auch „Das System, die Auseinandersetzung mit dem Christentum" zu geben verspricht, so fehlt doch

die Ausführung, und M. hat sich damit begnügen müssen (S. 765—798), wenigstens D.s Aufsatz über Schl.s „Weihnachtsfeier“ (aus „Westermanns Monatsheften“, Bd. 47) als Lückenbüßer neuzudrucken und damit der Vergessenheit zu entreißen.

Die angedeuteten Lücken zeigen, wieviel M. selber zu tun bleibt, wenn er, wie es sein Plan ist, D.s Biographie fortführt. Für ein Thema dieser Fortsetzung hat er in D.s Nachlaß noch sehr reiches Material gefunden; das ist die Darstellung des Systems Schl.s, des theologischen wie des philosophischen, an der D. ungleich mehr gearbeitet hat als an der Vollendung der äußeren Lebensbeschreibung (vgl. S. IX f.). Dieses System soll als nunmehr 2. Band des D.schen Werkes folgen. Hoffentlich gestatten die Zeitverhältnisse eine baldige Ausführung des wissenschaftlich wertvollen Planes. Zscharnack.

Daß Rudolf Ottos Ausgabe von Schleiermachers Reden Über die Religion in ihrer ursprünglichen Gestalt (zuerst 1899) auch nach der gleichfalls die erste Auflage der Reden zugrunde legenden Braunschen Ausgabe (1911) noch notwendig ist, zeigte schon die Neuausgabe von 1913 und nun wieder die neueste vierte, die sich nur wenig von der vorigen unterscheidet (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1920. XLII, 191 S.). Die 3. Auflage hatte ja erst eine tiefergreifende Umgestaltung vorgenommen, indem die Einleitung neugeschrieben und die eingehende, dem religionsphilosophischen Interesse als dem Hauptinteresse an den „Reden“ entspringende Zusammenfassung und Charakteristik der Schl.schen Grundgedanken als Rückblick hinzugefügt wurden; beides bildet neben den beibehaltenen, auf jeder Seite als Fußnote gebrachten Überblicken über den Gedankengang den wesentlichen Vorzug vor allen anderen Ausgaben. O. nennt in seiner kurzen Literaturübersicht aus der neuesten Diskussion über die „Reden“ nur Otto Pipers diese Schl.schrift in der Tat in neue Beleuchtung rückende Schrift über „Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schl.schen Reden über die Religion“ (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1920 IV, 146 S.), deren Hauptgedanke ist, daß die „Reden“ in ihrer 1. Auflage nicht eigentlich religionsphilosophische oder auch nur religionsapologetische Tendenz haben, so sehr sie auch in dieser Richtung wirken und wirken sollen, daß sie vielmehr streng genommen Homiliencharakter tragen und dem Drang, Bekenntnis auf Grund des eigenen religiösen Erlebnisses abzulegen, entstammen, daher „überhaupt keinen außer ihnen liegenden Zweck“ haben. Zwischen dem heute ihnen vor allem entgegengebrachten religionsphilosophischen Interesse und der darauf gegründeten Kritik an ihrer psychologischen Methode und ihrem Resultat einerseits und ihrem ursprünglichen „Zweck“ anderseits würde also eine gewisse Diskrepanz liegen. O. Ritschls These vom exoterischen Charakter der Reden muß P. schon von seiner Grundthese aus ablehnen. Vielerlei Korrekturen der geltenden Anschauungen gibt P. auch für die Frage nach dem Wesen der Religion bei Schl., die ja jüngst besonders zwischen Otto und Wobbermin („Das Wesen der Religion“, 1921) umstritten war; P. betont übrigens in ständiger Auseinandersetzung besonders mit O. neben Anschauung und Gefühl, deren Darstellung in den „Reden“ er eingehend analysiert, als das dritte, das meist übersehen wird, den Charakter der Religion als einer im Innern des Menschen wirkenden Kraft, in der reale göttliche Kräfte in das menschliche Geistesleben hineinragen. Trotz zuweilen zu starker und einseitiger Betonung des Neuen, das er aufgedeckt hat, wird man weithin P.s Nachweisen zur Berichtigung und Ergänzung des traditionellen Bildes der „Reden“, auch ihrer Beurteilung durch Otto heranziehen müssen.

Paul Wernle verfolgt zwar in seiner kleinen, aber reichhaltigen Jubiläumsschrift über „Melanchthon und Schleiermacher“ auf Anlaß des 400jährigen Jubiläums von M.s Loci communes und des 100jährigen von Schl.s Glaubenslehre (Tübingen, Mohr, 1921. 54 S.), unter bewußter, mehrfach betonter Vermeidung des bloß Antiquarischen, nicht zuletzt auch Gegenwarts- und Zukunftsziele, indem er als Ausweg aus dem Chaos der Gegenwart und der in ihr herrschenden „dämonischen Übermacht von Mythus und Mysterium“ den aufweist, „im Anschluß an die Kräfte der Reformation und des deutschen Idealismus nach Klärung des eigenen Glaubens und Denkens zu streben“. Hier aber interessiert mehr die historische Charakteristik der beiden Schriften nach ihrer Methode wie nach ihren religiösen Zentralgedanken, sowie der Vergleich beider und die Skizze der Entwicklung, die von einem zum andern geführt hat. Der Hauptton liegt dabei deutlich auf Schleiermacher und seinem Willen zur Harmonie des religiösen Glaubens und des philosophischen Denkens — einer Vermittlungsarbeit, die nach W.s Urteil „eine unendlich schwerere und grandiosere Aufgabe bedeutete, auch eine ganz andere philosophische Geisteskraft erforderte als Melanchthons Brückenschlagen von dem unphilosophischen, rein praktisch orientierten Humanismus zum paulinischen Christentum.“ Wenn man auch W.s Urteilen und Charakteristiken durchaus zustimmen wird, so leidet der Vergleich doch etwas unter der auch von ihm gelegentlich berührten Tatsache, daß man die Erstauflage von M.s Loci im Grunde besser mit Schl.s „Reden“, dessen Glaubenslehre dagegen mit M.s fertigem System von 1535 und 1543 vergleichen müßte. Da sieht doch Manches anders aus — auch das Zusammenarbeiten von Philosophie und Theologie.

Die Broschüre von Christian Boeck über Schleiermachers Vaterländisches Wirken 1806—1813 (Berlin, Staatsbürgerlicher Verlag, 1920. 64 S.) ist gleichsam eine leider der genauen Quellenbelege entbehrende, aber auf Schl.s Briefe und Predigten gestützte, populäre Einleitung zu den beiden ihr vorangegangenen Textbändchen „Vaterländische Predigten von Fr. Schl.“ (Ebenda 1919/20), in denen eine Auswahl von 11 Predigten aus der Hallenser und aus der Berliner Zeit Schl.s dargeboten war. B. beschränkt sich freilich nicht auf die Erläuterung jener Predigten, sondern berührt auch die sonstige politisch-patriotische Tätigkeit Schl.s, seine politischen Reisen, seine Mitarbeit am „Preußischen Korrespondenten“ u. a., ohne aber über das Bekannte hinauszugehen. Die schnelle Art, wie er über das Grundlegende, Schl.s eigene politische Gesinnung, Staatsauffassung, Nationalbewußtsein u. dergl. hinweggeht, gibt Anlaß, zur Ergänzung seiner auch sonst sehr lückenhaften Literaturangaben wenigstens an die letzte diesbezügliche Publikation zu erinnern, an Hans Reuter, Schl.s Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staats (s. ZKG. N. F. 1, S. 457f.). Der Diltheysche Aufsatz über „Schl.s politische Gesinnung und Wirksamkeit“ (Preuß. J.bücher 10, 1862, S. 234—277), der die Zeit bis 1809 behandelt, ist jetzt übrigens durch die neue Darstellung von Schl.s Hallenser politisch-patriotischer Tätigkeit in der Neuauflage von Diltheys „Schl.“ (s. oben S. 145f.) wenigstens teilweise überholt. Zscharnack.

R. E. Wagner, Der Bielitzer Zion in den Predigten seiner Pastoren 1782—1921. Bielitz, W. Fröhlich (Adolf Hohn), 1921. 411 S., 19 Bilder, 1 Stadtplan. — Der Wert dieses „Denkmals der Dankbarkeit und Liebe“ liegt nicht im Lokalhistorischen allein. Die Bielitz-Bialaer deutsche Sprachinsel hat den Protestantismus trotz des Druckes der Gegenreformation seit dem 16. Jhd. ungebrochen bewahrt, und so haben die Evangelischen daselbst

an dem Wiederaufbau der evangel. Kirche im ehemaligen Gesamtösterreich seit Josef II. einen erheblichen Anteil genommen. Die meisten Bielitzer Pastoren, bes. die auch als Parlamentarier hervorragenden Karl Samuel Schneider und Theodor Haase, haben im österr. Gesamtprotestantismus eine bedeutsame Rolle gespielt. Der Bielitzer evangel. Lehrerbildungsanstalt oblag die Heranbildung der Lehrerschaft für die evangel. Schulen von Alt-Österreich. Der Verf. entwirft im vorliegenden Buch unter Heranziehung neuen Quellenmaterials eine Geschichte seiner Gemeinde, druckt einzelne wichtige Dokumente, wie das Religionsprivilegium aus dem J. 1587, das Toleranz-Patent Josefs II. 1781, die Bewilligung zum Bielitzer Bethausbau vom 26. I. 1782 im Wortlaut ab und bringt 24 gut ausgewählte Predigten und Ansprachen der Bielitzer Pastoren im Anschluß an ein Lebensbild derselben. Die meisten Reden beziehen sich auf ein historisch bedeutsames Ereignis, so die Einweihungspredigt des Pastors Lukas Wencelius bei der neuerbauten Kirche zur Heiligen Dreifaltigkeit auf dem Begräbnisplatz zu Bielitz am 24. Juni 1608, die Dankpredigt des Superintendenten Traugott Bartelmuß anläßlich der Erlaubnis zum Bau einer evangel. Kirche in Biala auf dem dazu bestimmten Platz am 20. Nov. 1781, die Jubelpredigt desselben anläßlich der zu Bielitz wiederhergestellten Kirchen- und Schulfreiheit auf dem zum Bau des Gotteshauses bewilligten Platz am 19. März 1782, die Predigt des Superintendenten Johann Georg Schmitz von Schmetzen zur Feier der Rückkehr des Kaisers Franz I. nach dem Friedensschluß mit Frankreich am 3. Juli 1814, die Jubelpredigt des Superintendenten Karl Samuel Schneider vom 23. Sept. 1855 am dritten Jubelfeste des Augsburger Religionsfriedens, die Rede des Superintendenten Theodor Haase vom 1. Mai 1862 bei der Eröffnung der evangel. Kleinkinderbewahranstalt in Bielitz, die Predigt des Oberkirchenrates Ferdinand Schur bei der Einweihung der restaurierten evangel. Kirche in Bielitz am Toleranzjubelfest, dem 13. Okt 1881. Auch von den lebenden Geistlichen Fritzsche, Schmidt und Wagner sind Reden mitgeteilt. Die zahlreichen Abbildungen, darunter einige treffliche Radierungen erhöhen den Wert der Veröffentlichung.

Karl Völker.

John Henry Newman erlebt seit kurzem auf deutschem Boden wieder eine literarische Auferweckung. Sie geht zum Teil hervor aus dem Bestreben, auch seine Kraft zur Vertiefung und Verinnerlichung deutscher katholischer religiöser Kultur mobilzumachen, wie dies etwa bei M. Laros deutlich zutage tritt: „Religiöse Geister. Studien und Texte zur Vertiefung und Verinnerlichung religiöser Kultur“. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, seit 1919. Heft 1—2: Gott und die Seele. Gebete und Betrachtungen von Kardinal Newman. 200 S. Als Andachtsbuch gedacht, in Gebetsbuchformat. — Heft 4: „Kardinal Newman“. Über N.s Leben und Werke. 1921. 112 S. Zum Anderen wird er als der wirksame Apologet des katholischen Kirchentums gegenüber den akatholischen Bewegungen der Zeit und gegenüber den modernistischen Bestrebungen im Schoße der katholischen Kirche selber gewertet, wofür insbesondere die achtbändige „Auswahlausgabe“ charakteristisch ist, die der Jesuit E. Przywara in Verbindung mit seinem Ordensbruder O. Karrer 1922 im Herderschen Verlag, Freiburg i. Br., unter dem Titel „J. H. Kardinal Newmans Christentum“ erscheinen ließ, 7 Bändchen mit Auszügen aus N.s Werken (Bd. 1—3: „Weg zum Christentum“, Bd. 5—8: „Weg im Christentum“), den 4. mit einer „Einführung in N.s Wesen und Werk“. Diese deutsche Auswahl soll nach dem Willen ihrer Veranstalter Klärung und Lösung der großen religiösen Fragen geben, denen der Modernismus seiner Zeit als Irrlehre entsprang, während

N. der Überwinder des Modernismus sein soll. Prz. bemüht sich in seiner Einführung in der Tat um die Aufdeckung der Lehreinheit von Augustin, Thomas von Aquin und Newman in dogmatischer Hinsicht, sowie von Augustin, Ignaz von Loyola und Newman in asketischer Hinsicht und um die Herausarbeitung der kirchlichen Religiosität N.s, die in und mit der Kirche demütig Gottes Majestät huldigt. Im Gegensatz dazu tritt in der stark von Henri Bremond abhängigen Charakteristik N.s durch Laros das andere Gesicht N.s in den Vordergrund; indem er als N.s Eigenart die Verbindung von Platonischem Idealismus, Augustinischem religiösen Individualismus, Eckehartschem Gemüt, Dantescher Phantasie und Kantschem Intellekt aufweist und auf das ständige Ringen des Logikers und des Mystikers, wie es ja besonders in N.s „Grammar of Assent" (neue Verdeutschung von Theodor Häcker, „N.s Philosophie des Glaubens". München, Wiechmann, 1921) sich zeigt, den Ton legt, wird N. mehr der Lehrer einer Kirche des Geistes als einer hierarchischen Kirche und ein Moderner, dessen innere Leiden auch mit seiner Konversion kein Ende fanden (vgl. schon Laros' Aufsätze im „Hochland" 1913/14: „N. nach neuesten Dokumenten", und bei Beß-Merkel: „Religiöse Erzieher der kath. Kirche", 1920, S. 303—340). Man wird bei Laros N.s Drang zur geschichtlichen Kontinuität und das daraus verständliche Detail der kirchenhistorischen, insbesondere patristischen Studien gegenüber den erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Erwägungen und Begründungen bei N. unterschätzt finden, aber Przywaras Kampf gegen das modernistische N.bild (vgl. auch Prz.: „Zur Geschichte des modernistischen N.", Stimmen der Zeit 102, 1922, S. 443—451) als stärker verzeichnet ansehen müssen. Auch Gg. Wunderle („N.s Christentum", Literarischer Handweiser 1922, S. 251 bis 254) tadelt mit Recht trotz seiner eigenen Ablehnung der modernistischen Deutung doch die gewagte Übertragung N.scher Ausdrücke in die Sprache der scholastischen Theologie, wie Prz. sie vornimmt. Kann man wirklich die „modernistischen" Züge in N. leugnen? N.s Augustinismus ist doch zu stark, als daß man durch ihn nicht doch vom kirchlich-katholischen fort wieder nahe an das reformatorische Christentum, von dem er ausgegangen ist, herangeführt werden muß. Dieses Gesicht N.s schaut doch auch aus den mitgeteilten, ihn allzusehr zerstückelnden Auszügen von Prz. heraus und würde noch deutlicher erkennbar sein, wenn man diesen N. ebenso ausführlich wie den kirchlichen Katholiken N., den vor allem die vermeintliche Übereinstimmung der katholischen Kirche mit dem alten Christentum zum Übertritt bestimmt hat, hätte zu Worte kommen lassen. Philipp Funk hat in einem Aufsatz im „Hochland" 19, 1922 (S. 228—231: „Zur Deutung Newmans") gegenüber jener auswählenden Zerstückelung N.s die Frage gestellt, ob man „Angst vor der vollen Persönlichkeit N.s" habe! Er gibt Przywara zu: „N. ist kein liberaler Katholik im richtigen Sinn"; aber er fügt hinzu: „Aber er ist anders als diejenigen, die ihn beargwöhnt haben" — nämlich: „universal, großzügig, geistig reif und kulturgesättigt" — „dieses Anderssein darf unter keinen Umständen verwischt und verborgen werden". — Laros hat neuerdings eine zehnbändige Übersetzung „Ausgewählter Werke N.s" (Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1922 ff.) begonnen, die durch Maria Knöpflers Übertragung von N.s „Apologia pro vita mea" (XVI, 336 S.) gut eingeführt sein soll, und die die deutsche Öffentlichkeit über die Auswahl-Auszüge und bisher vorliegenden Einzelübertragungen hinausführen wird zu dem ganzen Newman. Darauf wird zurückzukommen sein. Zscharnack.

Augustin Keller, 1805—1883. Ein Lebensbild und Beitrag zur vaterländischen Geschichte des 19. Jahrhunderts. 521 S. u.

8 Abbildungen. Von **Arnold Keller**. H. R. Sauerländer & Co., Aarau, 1922. — Diese prächtige, verehrungsvoll von Sohneshand verfaßte Biographie Augustin Kellers zeigt uns an dem Leben dieses reichbegabten Volksmannes Größe und Schranke des schweizerischen Freisinns, der Bewegung, die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts der Schweizer Geschichte ihren Charakter aufgeprägt hat. K. kommt früh mit Pestalozzi und seinen Jüngern in Berührung und läßt dadurch seine ganze Geistesart und Lebensarbeit entscheidend bestimmt werden. Vollends gestärkt und gesättigt wird er in seinem Streben durch einen vierjährigen Aufenthalt an der Universität Breslau: „Passow hat mich für die Herrlichkeit des klassischen Altertums, Wachler für die Freiheit und unveräußerlichen Rechte der Völker gegen Pfaffen und Tyrannen, Steffens für die göttlichen Geheimnisse der Natur und Religion im Menschen und eine geheime Verbrüderung mit herrlichen Freunden für deutsche Ehre, Tugend und Nationalität begeistert", schreibt er darüber in einer kurzen Selbstbiographie. 1830 kehrt er in die Heimat zurück, gerade recht, um in die eben anbrechende Regenerationsbewegung mit eingreifen zu können. Und nun steigt er von Stufe zu Stufe: 1831 wird er Lehrer am Gymnasium in Luzern, sodann 1834 Direktor des aargauischen Lehrerseminars, 1835 Mitglied des aargauischen Großen Rates; 1856 vertauscht er das Seminardirektorium mit einem Aargauer Regierungssessel; schon längst vertritt er daneben Kanton und Volk des Aargau in den eidgenössischen Behörden, zuerst in der Tagsatzung, seit 1848 in der Bundesversammlung bald als Stände-, bald als Nationalrat; zugleich ist er Mitglied oder gar Gründer von allen möglichen wissenschaftlichen und vaterländischen Gesellschaften und nimmt unermüdlich an patriotischen Festen und Feiern teil, gewöhnlich als Festredner. Und in all diesen Stellungen kämpft und wirkt er nun unentwegt für die Regeneration der Schweiz im Sinne eines edlen Freisinns: „Es hat an der Zeitenuhr für unsere Republik des Hochlandes die Stunde vorwärts geschlagen, vorwärts in der Organisation des Wehrwesens, vorwärts in der Rechtseinheit, vorwärts im Volksunterricht, vorwärts mit der Niederlassung, vorwärts mit allen schönen und großen Gedanken einer lebendigen, einer fortschrittlichen Lebensentwicklung", diese Stelle aus seiner Zürcher Schützenfestrede von 1872 könnte man als Motto über sein Leben setzen. Aber je unerschütterlicher dieser Glaube an Volksbildung und fortschrittliche Staatseinrichtung war, desto radikaler und intoleranter war er auch; und gerade weil Keller als Katholik den großen Einfluß kannte, den Klerus und Mönchtum auf das katholische Volk besitzt, mußte er zum Kulturkämpfer gegen Jesuitismus und Ultramontanismus werden, im Gegensatz etwa zu seinem vom Protestantismus herkommenden Parteigänger Emil Welti, der deren „beste Bekämpfung von der wachsenden Volksbildung, vom gesunden Menschenverstand, und von der stets größer werdenden Zahl der religiös Indifferenten" erhoffte. Und so geht nun neben dem aufbauenden Wirken Kellers ein ungestüm abbauendes einher. Bereits dem 28jährigen gelingt es, die Aufhebung der Luzerner Kloster- und Stiftsschulen durchzusetzen. 1841, nach einer Erhebung des katholischen Volksteils gegen die neue Kantonsverfassung, erfolgte dann auf seinen Antrag hin die Aufhebung der acht aargauischen Klöster, u. a. der berühmten Abteien Muri und Wettingen, und nach einem blutigen konfessionellen Zusammenstoß im Wallis von 1844 fordert er in der eidgenössischen Tagsatzung die Ausweisung des Jesuitenordens aus der Schweiz. Nachdem der Bundesstaat von 1848 die Erfüllung dieser Forderung gebracht hatte, beschränkte sich der Kulturkampf Kellers eine Zeitlang auf Plänkeleien mit dem bischöflichen Ordinariat der Diözese Basel, bis der Syllabus von 1864 und das Vaticanum

von 1870 ihn zu neuem Aufflammen brachte; 1869 gab Keller sein 380 Seiten starkes Buch: „Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch am Priesterseminar des Bistums Basel" heraus; und von 1870 an erfolgt die Stellungnahme gegen die vatikanischen Dekrete, gipfelnd einerseits in der Absetzung des romtreuen Bischofs Eugen Lachat, anderseits in der Gründung der „Christkatholischen Kirche der Schweiz". 1874 wurde Keller zum Präsidenten ihres Synodalrates gewählt, und es bedurfte seines ganzen tatkräftigen Optimismus, um das von Anfang an kümmerliche Pflänzchen überhaupt zum Leben zu bringen. Diese ganze Entwicklung und Arbeit ist in dem Lebensbild eindrucksvoll zur Darstellung gebracht. Ernst Staehelin, Basel.

Otto Baumgarten bestimmte den Teubnerschen Verlag (Leipzig und Berlin) zur Ausführung des trefflichen Gedankens, inmitten seiner Sammlung der Kleinen Auslandtexte, Abteilung Großbritannien und die Vereinigten Staaten, zunächst ein erstes Heft mit ausgewählten Abschnitten aus der englischen Literatur zur Veranschaulichung des englischen religiösen und kirchlichen Lebens im Originalwortlaut herauszugeben (Religion and Church Life in England, zusammengestellt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Wilhelm Lühr. Ebenda, 1923. 32 S.). L. schöpfte dabei zum Teil aus den Darstellungen neuzeitlicher oder gegenwärtiger Historiker (Froude über Bunyan, Wells über die Kirche Englands) oder Politiker (Masterman über die Zukunftsentwicklung der Religion), überwiegend aber aus der schönen Literatur (Kingsley, Humphry Ward, Maclaren, George Eliot). Dieser für die religiös-kirchliche Allgemeinbildung wie auch wissenschaftlich-konfessionskundlich äußerst wertvolle Plan verdient es, auch auf andere Kirchengebiete ausgedehnt zu werden.

Das bekannte Lebensbild Johann Christoph Blumhardts von Friedrich Zündel hat auch in seiner 8. neubearbeiteten Auflage von Heinrich Schneider (Gießen-Basel, Brunnen-Verlag, 1921. 400 S.) keine durchgreifende Veränderung erfahren, sondern sollte wie die bisherigen „nur den alt-ursprünglichen Eindruck eines der nächsten Freunde des alten Blumhardt", eben Zündels, wiedergeben, ohne den gegen dessen Bericht und gegen Blumhardts Anschauungen geäußerten kritischen Bedenken Platz zu geben. Gerade wegen dieses im Mittelpunkt des Lebensbildes stehenden dynamischen Christentums findet Bl. ja auch jetzt wieder in den religiös-sozialen, in den Gemeinschafts- und ähnlich gerichteten Kreisen seine Bewunderer. Vgl. die neuerdings aus dem Schlüchterner Neuwerk-Verlag herausgegebene Auswahl aus Bl.s Predigten und Andachten, die Eugen Jäckh unter dem Titel „Vom Reich Gottes" zusammengestellt hat (1922. 115 S.), oder die in der Chemnitzer Buchhandlung des Gemeinschaftsvereins veröffentlichte Neuausgabe von Thomas Freimanns „Teufelsaustreibungen in Möttlingen" (1921. 63 S.).

C. A. Wilkens, Aus den Tagebüchern eines evangelischen Pfarrers (Gütersloh, Bertelsmann; vgl. ZKG. N. F. 1, S. 460f.; 3, S. 270), ist abermals in Neuauflage erschienen. Diese 3. Aufl. (1923. XII, 294 S.) ist nach Umfang, Text und Ausstattung gegen die 2. unverändert.

Für die Kenntnis der gegenwärtigen katholischen Ablaßpraxis, des erstaunlichen Umfangs des Ablaßwesens, auch des ständig andauernden Anwachsens der Ablässe gilt das zuerst 1860 erschienene Werk Franz Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, seit langem als unentbehrliches und, was vor allem die den größten Teil des Werkes füllende Zusammenstellung der geltenden Ablässe betrifft, zuverlässiges Hauptwerk. Die neueste vorliegende Auf-

lage, die 15. (Bd. I, Paderborn, Schöningh, 1921. XXI, 623 S.), der wieder wie die früheren die autoritative Approbation der Sacra Poenitentiaria Apostolica beigegeben ist, ist von Pet. Al. Steinen S. J. (an Stelle des 1918 verstorbenen Joseph Hilgers S. J.) bearbeitet, zeigt aber keine eingreifenden Veränderungen. Nik. Paulus' zusammenfassendes Werk über die Geschichte des Ablasses (s. oben S. 119) hat für die historischen Angaben noch nicht verwertet werden können. Dagegen sind die neuen Bestimmungen des Codex Juris Canonici, c. 911—936, dem Text eingearbeitet oder im Nachtrag verwertet worden. Von besonderem Interesse ist die neuerlich getroffene päpstliche Entscheidung (Acta Ap. Sedis XII, 1, S. 164) betreffs des Verleihens von Ablaßgegenständen (S. III und 585 f.), wonach alle mit Ablaßweihe versehenen Gegenstände, die bei Beringer Nr. 832 ff. aufgezählt sind, so verliehen, verschenkt und vererbt werden können, daß auch andere durch deren andächtigen Gebrauch die betreffenden Ablässe gewinnen, so daß die Ablässe also rein sachlich und keine sachlich-persönlichen sind. Danach sind einige Angaben im Hauptteil des Buches zu berichtigen. Daß in den dem Dogma entsprechenden einleitenden Ausführungen über Wesen, Grundlagen, Erfordernisse, Verwaltung der Ablässe jede religiöse Kritik am Ablaß schweigt, ist selbstverständlich; eine protestantische Darstellung über die Ablässe könnte auf religiös-kritische Ausführungen, wie sie etwa auch Fr. Heiler in seinem neuen Werk über den Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung (München, Ernst Reinhard, 1923), S. 270 ff. bietet, nicht verzichten.

Der Herdersche Verlag, Freiburg i. Br., beginnt eine neue Sammlung unter dem Titel Klassiker katholischer Sozialphilosophie herauszugeben, unter Leitung von Theodor Brauer und Theodor Steinbüchel, mit der Absicht, inmitten des „unruhigen Durch- und Nebeneinanders der sozialen Lehrmeinungen, der Vorschläge und Zukunftspläne von nichtkatholischer Seite“ die katholische Sozialanschauung in ihrer seit der Blütezeit des Mittelalters in den Grundpunkten ihrer Orientierung einheitlichen harmonischen Art zur Geltung zu bringen. Als erste Bändchen liegen vor: Papst Leo XIII. von Wilhelm Schwer (64 S.) und Adolf Kolping von Theodor Brauer (124 S.), denen als 3. Bd. bald der Thomas von Aquin von Theodor Steinbüchel folgen soll. Die erschienenen Bände geben ein eindrucksvolles Bild, das überwiegend von begeisterter Zustimmung getragen ist, aber gegebenenorts auch der Kritik nicht entbehrt. Während dem Charakterbild des „sozialen Papstes“ vor allem dessen Enzykliken zugrunde gelegt sind, bringt das Kolpingbuch, was ihm besonderen Wert gibt, sehr reiche, oft seitenlange Auszüge aus den ja in vielen Zeitschriftenbänden zerstreuten Aufsätzen des „Gesellenvaters“, der selber nie eine geschlossene literarische Darstellung seiner Anschauungen über die soziale Entwicklung und den notwendigen gesellschaftlichen Aufbau gegeben hat und nun hier durch Sammlung des zerstreuten Materials zum erstenmal eine abgerundete Gesamtdarstellung als sozialer Denker und Lehrer erhalten hat.

Emil Sehling hatte 1908 in der „Sammlung Göschen“ (Leipzig) ein Bändchen über „Kirchenrecht“ herausgegeben. Die neue 2. Auflage ist stark umgearbeitet, indem nicht mehr das Schema „Verfassung — Verwaltung“ die Hauptdisposition abgibt, sondern an seine Stelle die konfessionelle Scheidung getreten ist. Das vorliegende 1. Bändchen der Neuauflage (1922, 119 S.) behandelt fast ausschließlich: „Das katholische Kirchenrecht“; nur als Anhang (S. 107—116) ist „Die Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche“ dargestellt, zu deren Ergänzung auf Sehlings (in Einzelheiten natür-

lich durch die Kriegsentwicklung überholte Darlegungen in der „Neuen kirchl. Ztschr." 1915, S. 843ff.) hingewiesen werden kann. Die in der Darstellung des römisch-katholischen Kirchenrechts gegenüber der 1. Auflage vorgenommene Erweiterung ist durch den seitdem in Kraft getretenen Codex iuris canonici veranlaßt, wie anderseits die dem 2. Bändchen vorbehaltene Darstellung des evangelischen Kirchenrechts auf deutschem Boden die neuen Kirchenverfassungen zu berücksichtigen haben wird. Leider erforderte aber die Raumbeschränkung den Verzicht auf die notwendige entwicklungsgeschichtliche Darstellung, deren Fehlen man ebenso wie den Mangel an Hinweisen auf die katholisch-dogmatischen Voraussetzungen des Kirchenrechts mit Mirbt ThLz. 1923, S. 163f. bedauern wird. Zscharnack.

W. Bülck, Begriff und Aufgabe der Volkskirche. Mohr, Tübingen, 1922. 75 S. — Der historische Aufriß lehnt sich eng an die Konstruktionen Troeltschs in den „Soziallehren" an. Auf dieser Grundlage wird die Frage der Möglichkeit einer protestantischen Volkskirche aufgeworfen. Voraussetzung ist die befriedigende Lösung der Bekenntnisfrage. Als Massenkirche wird die Volkskirche aber nie verwirklicht werden. Die Kirche kann Volkskirche nur in dem Sinn sein, daß sie das ganze Volk umfassen will und an der Christianisierung des Volkslebens arbeitet. Sie muß Feierkirche und Missionskirche sein. Vgl. die lehrreiche Auseinandersetzung Schians mit B. in „Volkskirche" 4, 1922, Nr. 19, S. 297—302. Scheel.

Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. Von Joh. Viktor Bredt. Bd. II: „Die Rechtslage nach 1918". Berlin, Georg Stilke, 1922. 822 S. — Rasch folgt der zweite Band dieses Kirchenrechts dem ersten (1921; vgl. ZKG. N.F 4, S. 216f.). Möglich wurde diese Schnelligkeit nur durch eine starke Änderung des Plans. Ursprünglich wollte B. im 2. Band vor allem die neue preußische Kirchenverfassung darstellen. Die Verspätung des Abschlusses dieser Verfassung (genauer: Verfassungen) verhinderte das; diese Aufgabe bleibt einem dritten Band vorbehalten. Man erwägt erstaunt, wieso dann überhaupt ein so starker 2. Band geschrieben werden konnte. Nun, es bleiben Ämterrecht, Mitgliedschaftsrecht und Eherecht. Als Mitgliedschaftsrecht behandelt B. unter dem Titel „Betätigung der Mitgliedschaft" auch Gottesdienst, Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Trauung, Begräbnis; unter der Überschrift „Folgen der Mitgliedschaft" Kirchensteuer und Gemeindeämter. Diese Stoffordnung fordert Widerspruch heraus. Das Begräbnis „Betätigung der Mitgliedschaft"? Und die Gemeindeämter „Folgen" derselben? Viel eher gehörte die Kirchenzucht hierher, die aber bei diesem Abschnitt nicht im Zusammenhang erörtert wird; ihre Behandlung wird überhaupt über den ganzen Band verstreut. Die Besprechung der genannten Themata schien ohne Rücksicht auf die neuen Verfassungen möglich. Sicherlich werden alle diese Gebiete auch wirklich nicht erheblich durch sie berührt werden. Aber völlig unberührt werden sie nicht bleiben. Rechte und Pflichten der Kirchenglieder werden in mehreren Stücken neu bestimmt werden, die beim Ämterrecht besprochenen „geistlichen Oberen" werden umgestaltet werden, und so wird doch manche Ausführung des 2. Bandes rasch überholt sein und im dritten berichtigt werden müssen. Die genannten Teile des Buchs legen die Frage nahe, ob nach dem Werk von Pl. Schoen eine neue Darstellung dieser Teile preußischen Kirchenrechts angezeigt war. B. selbst erklärt, daß, sofern es sich um „exakte Kleinarbeit" handele, an Schoens 2. Teil wohl kaum jemand etwas zu verbessern oder zu ergänzen wüßte. Das Recht zu

neuer Darstellung findet er (ohne daß er dies ausdrücklich sagt) wohl in der anderen Methode: B. zieht nur die großen Linien; er verzichtet auf alle Einzelheiten; so entsteht kein Nachschlagewerk, aber ein trefflich lesbares Buch, das die wichtigsten Fragen heraussteIlt und beleuchtet. Ich möchte nicht bestreiten, daß ein Buch dieser Art sehr nützlich wirken kann.

Aber diese Kapitel füllen nur ein starkes Drittel des Bandes. Was bringt er sonst? An Stelle der Darstellung der Verfassung steht ein Kapitel über „Verfassungsrecht“, das sich im allgemeinen über verfassunggebende Gewalt und über die Arten der Kirchenverfassung ausspricht. B. unterscheidet obrigkeitliche und gemeindliche Verfassungen; zu den ersteren rechnet er bürokratische und episkopale, zu den letzteren präsidiale und synodale Verfassungen. Diese Erörterungen sind sehr anregend; sie haben aber, abgesehen von reichlichen Beziehungen auf Preußen, in einem preußischen Kirchenrecht nicht mehr Recht als in einem hessischen oder sächsischen. Ferner sind vorausgeschickt zwei Abschnitte, die gleichsam die Überleitung vom 1. Band (der die geschichtliche Entwicklung bis zur Revolution führte) zum zweiten bilden; sie schildern die Geschehnisse nach der Revolution, soweit sie Bezug auf das Kirchenrecht haben, und das neue staatliche Recht, natürlich mit derselben Begrenzung. Dabei ist dem Begriff „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ ein ganzes Kapitel gewidmet, mit Recht. Neben dem preußischen staatlichen Recht beansprucht das Reichsrecht Raum und zwar viel größeren als jenes. Für diese glatt geschriebenen, vorzüglich unterrichtenden, mit Quellenangaben ausgestatteten Abschnitte wird jeder Leser B. dankbar sein; sie waren ein dringendes Bedürfnis. Mancher — auch ich — wird sie noch ausführlicher wünschen, obschon sie durchaus alles Wesentliche bieten. Auch sie berücksichtigen Preußen besonders, aber keineswegs allein. Als Schlußteile aber sind angehängt zwei ausführliche Abschnitte: „Ungeschriebenes Kirchenrecht“ und die „Fragen der Zeit“. Jener hat 3 Kapitel: 1. Internationales Kirchenrecht, 2. Kirchliches Gewohnheitsrecht, 3. „Die Gemeinschaften“. Dieser behandelt: Bekenntnis, Kirche, Synoden, Gemeinden, Kirchenrecht. Auch hier viele Beziehungen auf Preußen, aber der Rahmen eines preußischen Kirchenrechts wird weit überschritten; es sind eben allgemeine Auseinandersetzungen. — Hiernach ist deutlich, daß Stoffwahl und Stoffgestaltung dieses Bandes große Fragen wecken. Preußisches und Allgemeines, Geschichtliches und Prinzipielles, Abgeschlossenes und im Fluß Befindliches ist in überraschender Mannigfaltigkeit zusammengetragen. Aber Band 3 wird nicht nur eine Ergänzung zu Band 2 bringen, sondern ihn vielfach umwerfen. Wäre nicht besser der ganze Plan umgestaltet worden? Wenn der Behandlung der historischen Grundlagen jetzt die der geschichtlichen Entwicklung bis zu den neuen Verfassungen und nachher die der Verfassungen gefolgt wäre, so wäre ein Werk aus einem Guß entstanden. Aber ich will darum nicht rechten. Was B. bietet, ist durchweg anregend, lebendig, vielfach sehr aktuell. Er betont selbst, z. B. beim „Bekenntnis“, daß er manches rückhaltlos ausspricht, was so noch nicht gesagt sei (gesagt war es wohl schon, aber in kirchenpolitischen Streitschriften); er führt die Entwicklung des Kirchenrechts nicht nur bis an die letzte Zeit heran (das Manuskript muß spätestens Ostern 1921 den letzten Abschluß erhalten haben; Späteres ist nicht mehr berücksichtigt), sondern er bildet es fort; er gibt damit einen sehr wertvollen Beitrag zu den Kirchenfragen der Gegenwart, so wertvoll, wie ihn eine rein deskriptive Darstellung niemals hätte geben können. Wir werden ja, wenn erst die neuen Verfassungen abgeschlossen sein werden, sehr bald auch nach einer deskriptiven Darstellung nicht bloß für Preußen,

sondern für ganz Deutschland verlangen. Aber wir sind dankbar dafür, daß ein Jurist, übrigens mit reichhaltiger Benutzung theologischen Materials (besonders der RGG.) und unter theologischer Beratung (durch Hermelink) so nachdrücklich in die sonst meist von Theologen geführte Debatte eingreift.

Zum Inhalt des Buchs hätte ich selbstverständlich sehr viel zu sagen. Zu der Grundthese, daß wir — eine Aufgabe für den Kirchenbund! — dringend einen Codex iuris evangelici germanici brauchen, wie zu zahllosen Einzelurteilen. Ich muß mich des Raumes wegen auf weniges beschränken. Daß B. die reformierten Gedanken stark betont, haben manche schon beim 1. Band beanstandet. Ich finde das bei der ganzen mehr grundsätzlich diskutierenden als reformierten Art seines Buchs berechtigt, zudem sehr anregend. B. ist der Ansicht, daß der preußischen Landeskirche nichts mehr nottue, als eine Aufnahme reformierter Gedanken. Sie hat solche bereits in nicht geringer Zahl aufgenommen; die jetzige Lage treibt aber in diesem Stück weiter; und so ist B.s Anschauung nicht ganz ohne Recht. Übrigens ist reformiertes Kirchenrecht in Deutschland viel weniger bekannt als lutherisches; auch darin ist B.s Verfahren begründet. — Daß der „echte Kalvinist“ B. die bischöfliche Verfassung so unbefangen würdigt, ja ihr gute Seiten abzugewinnen weiß (S. 274 ff.), ist bemerkenswert. — Sehr beschäftigt haben mich Ausführungen über den juristischen und den religiösen „Begriff“ der Kirche. Im letzteren Sinn nennt B. die Kirche eine göttliche Stiftung (S. 694 ff.). Ich verkenne das Wahrheitsmoment nicht, das in solchen Sätzen liegt; aber ich habe gegen ihre Formulierung schwere Bedenken. Sie scheint mir nicht zu beachten, von welcher Kirche die Rede ist. Kirchenrecht haben die verfaßten Kirchen; nur sie. Sie aber sind nicht göttliche Stiftung. Oder wäre die preußische Landeskirche eine göttliche Stiftung? Hier führen B.s Darlegungen nicht zur Klarheit. — Einige Irrtümer von größerer Bedeutung seien erwähnt. B. hält die evangel. Landeskirche im Freistaat Hessen für uniert in dem Sinn, daß alle Gemeinden uniert seien (S. 665). In Wirklichkeit hat Hessen kirchenverfassungsmäßige Union, innerhalb deren lutherische, reformierte und unierte Gemeinden stehen. S. 665 sagt B., der Gedanke der Ablehnung der Union werde in der preußischen Landeskirche durch die „bekenntnistreuen lutherischen Vereine“ vertreten. Die „Lutherischen Vereine“ lehnen aber die Union nicht ab (richtigere Formulierung S. 716). — Die Sätze über die Schwierigkeiten beim Verzug eines Mitglieds einer lutherischen Landeskirche in eine unierte Landeskirche berücksichtigen das preußische Gesetz betr. die evangel.-altlutherischen Gemeinden in Preußen von 1908 nicht und erwecken daher irrtümliche Vorstellungen (S. 169). **M. Schian, Gießen.**

Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen (bzw. wie sie seit dem 3. Band infolge der Aufnahme auch außerdeutscher Philosophen heißt: „Die Philosophie der Gegenwart usw.“) ist ein Unternehmen, dessen bisherigen drei Bänden auch der Theologe reiche Anregung entnehmen kann, und dessen Selbstcharakteristiken der Historiker als autoritatives Quellenmaterial zu werten hat. Bd. I (Leipzig, Felix Meiner, 1921. VIII, 228 S.), dem der Herausgeber der Sammlung, Raymund Schmidt, eine kurze Einführung unter Betonung der Verbindung von Persönlichkeit und Philosophie und des daraus fließenden Wertes dieser ganz persönlichen Analysen und Charakteristiken der philosophischen Gegenwartsarbeit vorangestellt hat, enthält die Lebensskizzen von Paul Barth, Erich Becher, Hans Driesch, Karl Joël, Alexius Meinong, Paul Natorp, Johannes Rehmke, Johannes Volkelt; Bd. II (ebda, 1921. 203 S.) die von Erich Adickes, Clemens Baeumker, Jonas Cohn, Hans Cornelius,

Karl Groos, Alois Höfler, Ernst Troeltsch, Hans Vaihinger; endlich Bd. III (ebda. 1922. IV, 234 S.) die von G. Heymans, Wilhelm Jerusalem, Götz Martius, Fritz Mauthner, August Messer, Julius Schultz, Ferdinand Tönnies. Jedem Beitrag ist ein Bildnis des Verfassers beigegeben. Die einzelnen Verfasser haben natürlich die Aufgabe der Selbstcharakteristik sehr verschieden angepackt. Nicht alle geben die von dem Herausgeber gewünschte Psychogenese ihrer Gedanken (vgl. z. B. Driesch, Natorp, Volkelt). Einige geben vielleicht zu viel äußerlich Biographisches, andere beschränken sich fast zu sehr auf die Inhaltsangabe ihrer Werke; wieder andere fassen zu ausschließlich ihr nunmehriges System zusammen. Gelegentlich wird der Lebensabriß auch zu einer Beichte über Irrungen und Wirrungen. Oder er gibt Gelegenheit, eine sonst noch nicht gebotene Zusammenfassung zu bieten. Auch Ernst Troeltsch z. B. sucht in seinem „Meine Bücher" überschriebenen Beitrag zu zeigen, „daß diesen mancherlei Büchern in Wahrheit ein systematischer Einheitsgedanke zugrunde liegt"; wie er, so gehört übrigens auch Meinong (dessen Beitrag besonders ausführlich ist; 60 S.) nun schon zu den inzwischen Dahingeschiedenen. Aber bei aller Verschiedenheit der Beiträge ist jeder an seinem Teil geeignet, einen lebendigen Eindruck von der hinter dem Werk stehenden Persönlichkeit zu geben, was besonderen Wert hat bei den Vielen, die sonst das Persönliche aus ihren Büchern auszuscheiden pflegen, geschweige denn noch nicht, wie etwa Mauthner („Lebenserinnerungen", 1917) oder Messer („Glauben und Wissen", 1919) Autobiographisches veröffentlicht haben.

Daß übrigens die von den meisten gebotene Milieuschilderung besonders für die Entwicklungsjahre der Verfasser, vor allem also der 2. Hälfte bzw. des 3. Drittels des vorigen Jahrhunderts dem Historiker mancherlei Illustrationen für die Erfassung dieses Zeitabschnitts an die Hand gibt, soll noch ausdrücklich hervorgehoben werden. Der Herausgeber hat (Bd. I, S. VII) versprochen, daß seine Sammlung sich in allmählicher Progression auswachsen solle zu einer Art „Enzyklopädie der philosophischen Persönlichkeiten unserer und kommender Zeiten". Es liegt also erst ein Anfang vor, aber ein Anfang, der sich unparteiisch von der Bevorzugung bestimmter Richtungen ferngehalten und sich vor Vereinigung von Gegensätzen, durch die allein ein Gesamtbild der Philosophie der Gegenwart in ihrer Mannigfaltigkeit möglich wird, nicht gescheut hat. Man wird mit Interesse auf die Fortführung des Unternehmens warten.

Autobiographischen Charakter tragen **Adolf Schlatters** Darlegungen über „**Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit**", die Verfasser zu Beginn des 25. Bandes dieser seiner Studiensammlung veröffentlicht hat (Gütersloh, Bertelsmann, 1920. 89 S.). Was er dabei über den Charakter der auf „Förderung", nicht nur Konservierung ausgehenden, den „restaurierenden Konfessionalismus" ablehnenden, über „alle bestehenden Parteibildungen" bewußt hinausgehenden, aber die Mitarbeit der „angeblich neutralen, in Wahrheit aber immer polemischen Religionswissenschaft" ausschließenden „Beiträge" sagt (S. 7 ff.), bildet die Einleitung zu den interessanten Ausführungen über seine eigene theologische Entwicklung und seine Arbeit in Bern, Greifswald, Berlin, die den Hauptteil des Buches füllen. Ein den ganzen Schlatter charakterisierender Satz aus dem Abschnitt „Die Lage in Berlin" (Apostolikumstreit!): „Mir lag an Jesus, einzig an ihm, nicht am gesetzlich fixierten Bekenntnisstand, nicht an der Unbeweglichkeit und Einförmigkeit der gottesdienstlichen Sitte, nicht an einer geheiligten Formel." Schlatters 70. Geburtstag im vorigen Jahr und seine damals erfolgende Emeritierung hat Anlaß zu mehrfachen

Charakteristiken seiner theologischen Arbeit in Zeitungen und Zeitschriften gegeben; vgl. z. B. den Aufsatz von Georg Bertram in den „Theologischen Blättern" (Leipzig, Hinrichs), 1922, S. 169—173. Zscharnack.

E. Vermeil, La Pensée Religieuse de Troeltsch. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg. 72 S. Librairie ISTRA, Straßburg, 1922. — Die Arbeit des Franzosen ist in drei Abschnitte geteilt, die in aufeinander folgenden Heften des 1. Jahrgangs der „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" der Straßburger protestantisch-theologischen Fakultät (1921) erschienen sind. Vermeil ist Professor in der philosophischen Fakultät von Straßburg und hat den bedeutenden Gegenstand mit einer für einen Franzosen ganz ungewöhnlichen Unparteilichkeit durchdrungen. Die ganze Schrift, in der über Tr. kein einziges kränkendes Urteil steht, zeugt von dem starken Eindruck, den das Denken dieses Deutschen auf V. gemacht hat Das erste Kapitel über die Methode Tr.s ist philosophisch am wichtigsten. V. legt die eigentümliche Verbindung von historisch-kritischer Methode und metaphysisch-systematischer Konstruktion dar, aus deren Zirkel eine Erkenntnis der Religion möglich werden soll. Wenn er dabei auch der Apriorivorstellung Tr.s nicht gerecht wird — einer zu deutschen Denkweise, als daß sie dem Franzosen zugänglich wäre (vgl. meinen Aufsatz über Tr. in ZThK., N. F. 4, 1923, H. 3) —, so versteht er doch sehr fein den neugewendeten Entwicklungsbegriff bei Tr. und seine symbolische Bedeutung. Die Analyse von Tr.s historischen Arbeiten und seiner Darstellung von Gegenwartsproblemen, die in den zwei anderen Kapiteln erfolgt, ist zwar reizvoll, aber nicht erschöpfend. Ein schiefes Urteil ist mir in ihm aufgefallen. V. meint S. 67, die innere Glaubensunsicherheit in Deutschland habe die traurige Lage der deutschen äußeren Mission verursacht. Ach nein, daran ist wohl nichts anderes als der Friedensvertrag von Versailles mit seinen verruchten Paragraphen über die deutsche Missionsarbeit schuld (vgl. „Die Weltlage des Protestantismus" in Preuß. Jahrbücher, Oktober 1922, S. 39ff.). V.s Schrift ist aber im übrigen gegenüber der nationalpropagandistischen wissenschaftlichen Publizistik Frankreichs seit dem Krieg ein erfreulicher und dankenswerter Neuanfang. Zur Ergänzung sei noch auf das Bild hingewiesen, das Tr. selber in dem Sammelwerk „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (s. o.), Bd. II, 1921, S. 161—173, von sich entworfen hat. K. Bornhausen.

Ein gutes Jahr bevor Ernst von Dryander starb und uns Walter Kähler jüngst ein nur die großen Züge festhaltendes „Lebens- und Charakterbild" des Verstorbenen entwarf (Berlin, Mittler & Sohn, 1923. VII, 86 S.), hat v. D. selber in seinen „Erinnerungen aus meinem Leben" (Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1922. 314 S.) uns eine auch mit historischem Stoff reichgesättigte Selbstschilderung seiner Entwicklung und seines Schaffens geschenkt. Diese Lebenserinnerungen offenbaren nicht nur D.s eigene menschlich immer wieder so anziehende, weitherzige, im Pfarramt wie im kirchenregimentlichen Wirken allem Parteitreiben abholde Persönlichkeit, sondern enthalten auch sonst vieles, was dem Kirchenhistoriker Interesse abnötigt. Dazu gehören freilich weniger die von D. mit starker Zurückhaltung behandelten bzw. oft nur gestreiften größeren kirchenpolitischen Ereignisse, die er miterlebt hat (Harnacks Apostolikumstreit, Stöckers Entlassung, Fall Jatho, Babel-Bibelstreit u. a.), auch nicht eigentlich die gleichfalls im allgemeinen sehr zurückhaltenden Charakteristiken der politischen Persönlichkeiten, mit denen sein Amt ihn zusammenführte, und der po-

litischen Vorgänge, die er bewußt und absichtlich (vgl. S. 202) aus seinen „Erinnerungen ausschließen will (doch vgl. S. 157 ff. Bismarckerinnerungen; S. 202 ff. Oberhofpredigerzeit; S. 294 ff. der Zusammenbruch und Doorn; dazu kann man den bei Kähler a. a. O. mitgeteilten Briefen an die letzte Kaiserin vom Nov. 1918 bis Febr. 1921 vielerlei Ergänzungen entnehmen). Viel ertragreicher und plastischer sind z. B. die Charakteristik seiner akademischen Lehrer (S. 33 ff.) in Halle (vor allem Tholucks) und in Tübingen (insbesondere Becks), oder seine Reisebeschreibungen über Holland, Italien und besonders Frankreich (S. 70 ff.), auch die von der Kaiserreise nach Palästina (S. 215 ff.), und die Darstellung seiner Auslandsbeziehungen. Im Mittelpunkt des Ganzen steht ihm seine mit besonderer Liebe gezeichnete pfarramtliche Arbeit sowohl in Bonn als auch hernach in Berlin, deren Schilderung reich an praktisch-theologischem Gehalt ist. Vgl. auch die Anzeige der Lebenserinnerungen durch Ed. v. d. Goltz in ThLz 1922, S. 181 f. Zscharnack.

Georg Pfeilschifter, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit (München, Pfeiffer & Co., 1923. 43 S.). Auf Grund der bisherigen Bemühungen, die eingehende Schilderung finden, hält Verfasser für möglich eine praktische Arbeitsgemeinschaft der verschiedenen protestantischen Kirchen, eine wirkliche Union zwischen der anglikanischen, orthodox-anatolischen und altkatholischen Kirche und ebenso eine Union zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. In weiter, noch verschlossener Ferne sieht er die Möglichkeit einer umfassenderen Union zwischen katholischer, orthodoxer, anglikanischer und altkatholischer Kirche. Eine wirkliche Union des Protestantismus mit der katholischen wie mit der orthodox-anatolischen Kirche hält er dagegen für ausgeschlossen. Hier seien die Gegensätze unüberbrückbar, und niemals sei die Einsicht in die Unversöhnlichkeit der Prinzipien so klar herausgestellt wie gerade heute. Pf.s Schrift bildet, da sie den Umkreis ihrer Beobachtungen und ihres Quellenmaterials weiter zieht, eine wertvolle Ergänzung zu der in ZKG NF. 3, S. 236 angezeigten Schrift von Schreiber. Mit Recht weist Pf. übrigens auf die guten Dienste hin, die bei Behandlung der Einigungsfrage die altkatholische „Internationale Kirchliche Zeitschrift“ (Bern, Stämpfli & Cie.) mit ihrer inhaltsreichen Chronik und Zeitschriftenschau leisten kann; die Wiedervereinigungsverhandlungen stehen seit längerem im Vordergrund ihres Interesses. G. Ohlemüller, Berlin.

Dem kirchlichen Einigungs- und Verständigungsgedanken dient die neue, von Friedrich Siegmund-Schultze begründete und herausgegebene Sammlung: „Eine heilige allgemeine christliche Kirche. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen evangelischer Kirchen“ (München, Chr. Kaiser). Der Herausgeber hebt selber hervor, daß seine Sammlung aus praktischem Bedürfnis hervorgewachsen ist. Aber diese Schilderungen der Gegenwartsgestalt der verschiedenen evangelischen Kirchen und zwar durch Glieder dieser Kirchen versprechen, auch dem historisch orientierten Konfessionskundler mancherlei Belehrung zu geben. Für das bisher vorliegende 1. Heft über Die evangelischen Kirchen der Niederlande (80 S., 1922) hat S.-Sch. holländische Pfarrer und Professoren (H. Schokking, van Schelven, de Bruin, van Wijk, Neideck, N. Blokker, van Slogteren, Rutgers, Slotemaker de Bruine, J. A. Cramer) herangezogen, die die Mannigfaltigkeit des holländischen Protestantismus, seine Kämpfe und Gegensätze und sein kraftvolles Gegenwartsleben plastisch zu schildern verstanden haben.

In der bekanntlich von Leo XIII. autorisierten, mit Leos Enzykliken v. J. 1878 bgonnenen Herderschen Sammlung der päpstlichen Rundschreiben mit deutscher Übersetzung ist nunmehr als erstes Dokument aus der Regierungszeit des gegenwärtigen Papstes Pius XI. sein Rundschreiben über den Frieden Christi im Reich Christi, Ubi Arcano Dei Consilio vom 23. Dez. 1922 erschienen (Freiburg i. Br., Herder, 1923. 59 S.), das unter Zusammenfassung des Programms der beiden letzten Päpste, Wiederaufrichtung des Reiches Christi und Befriedung in Christo, zu den Übeln der Gegenwart und der Möglichkeit ihrer Heilung Stellung nahm. Die Ausgabe bringt, wie üblich, auf der linken Seite den lateinischen Text, rechts die sinn- und wortgerechte Übersetzung, deren Kenntnis auch für die kirchenpolitische Auswertung der in ihren politischen Ausführungen über den gegenwärtigen „Friedens“zustand bekanntlich umstrittenen Enzyklika auf deutschem Boden von Wert ist.

Aus der gegenwärtigen „Gottesdienstnot“ ist die so betitelte Broschüre des Elberfelder Pfarrers Leopold Cordier herausgewachsen (Elberfeld, Bücherei Montanus, 1923), die diese Not „im Lichte der Kirchengeschichte“ zu behandeln bestrebt ist, wobei freilich die historischen Ausführungen auf Andeutungen beschränkt bleiben mußten; die Broschüre ist nur ein Sonderdruck aus der „Reformierten Kirchenzeitung“.

Der der ZKG zugesandte Zukunftsroman von Ferdinand Brockes, Die Herren der Erde [scil.: Christus oder der Antichrist?] (Halle, C. Ed. Müller, 1923. VIII, 386 S.), darf hier unter dem Gesichtspunkt gebucht werden, daß der schon durch seinen altchristlichen Kulturroman „Cajus von Derbe“ bekannte Verfasser plastische Bilder der Gegenwart, ihrer politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Lage, zu zeichnen verstanden hat. Seine Erzählung ist ein apokalyptischer Roman, der den Leser von Berlin über Konstantinopel nach Jerusalem führt. Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Zeitschrift für Kirchengeschichte

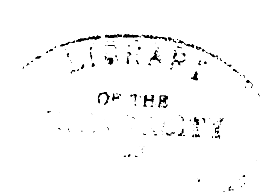
Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLII. Band

Neue Folge V

Zweites Heft
1923





Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha

Inhalt

Untersuchungen

Literarische Berichte und Anzeigen

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. **L. Zscharnack,** Breslau XVI, Kaiserstrasse 82 II,
Besprechungs-Exemplare nur an die des Verlags.

Untersuchungen

Der Gottesfreund

Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus

Von Erik Peterson, Göttingen

Wenn man das Wort „Gottesfreund“ hört, denkt man gewöhnlich an den Gottesfreund vom Oberlande und an die deutsche Mystik des 14. Jhd.s. Nur wenigen ist bekannt, daß der Ausdruck „Gottesfreund“ schon eine lange Geschichte hinter sich hatte, als er im ausgehenden Mittelalter zur Bezeichnung einer mystischen Bewegung Verwendung fand; auch Ph. Strauch ist in seinem Artikel über Rulmann Merswin in der RE auf die Vorgeschichte dieses Terminus nicht eingegangen. Im folgenden sollen nur einige Beiträge zur Geschichte dieses Ausdrucks gegeben werden. Ich bin mir wohl bewußt, wie lückenhaft meine Stellensammlung ist; daher kann es sich im folgenden um kaum mehr als einen Versuch handeln.

1. Was die vorchristliche Literatur betrifft, so begegnet der Begriff Gottesfreund schon in der griechischen Literatur. In der fälschlich [1] dem Plutarch zugeschriebenen Vita Homeri 143 liest man folgenden Satz: *οἱ Στωϊκοὶ φίλους θεῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀποφαίνοντες παρ' Ὁμήρου καὶ τοῦτο ἔλαβον.* Nun hat man wohl gelegentlich schon darauf hingewiesen [2], daß in keiner antiken philosophischen Schule die Freundschaft eine so dürftige und untergeordnete Rolle gespielt habe, wie in der Stoa. Man könnte daher fragen, ob die Vorstellung einer Gottesfreundschaft in der Stoa wirklich ursprünglich gewesen ist. Wie mir scheint, ist schon vor dem Auftreten der Stoa dieser Begriff bekannt gewesen. Wenn ich

1) Siehe Christ-Schmid, Geschichte der griech. Literatur Bd. I, S. 35, Anm. 5.

2) Siehe Ad. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, 1911, S. 165.

recht sehe, finden wir in dem Kreise, der sich um Sokrates gebildet hatte, die ersten Vorstellungen einer Art von Gottesfreundschaft, und zwar sind hier die Namen Platos und Xenophons zu nennen.

Für besonders beachtenswert — zumal da man in diesem Zusammenhang noch nicht darauf hingewiesen zu haben scheint — halte ich die Ausführungen Xenophons im Symposiòn IV, 46 ff.[1]:

Σὸν ἔργον, ὦ Ἑρμόγενες, λέγειν τε τοὺς φίλους οἵτινές εἰσι καὶ ἐπιδεικνύναι ὡς μέγα τε δύνανται καὶ σοῦ ἐπιμέλονται, ἵνα δοκῇ δικαίως ἐπ' αὐτοῖς μέγα φρονεῖν.... Dann heißt es: *πάντες γοῦν αἰτοῦνται τοὺς θεοὺς τὰ μὲν φαῦλα ἀποτρέπειν, τἀγαθὰ δὲ διδόναι. οὗτοι τοίνυν οἱ πάντα μὲν εἰδότες, πάντα δὲ δυνάμενοι θεοὶ οὕτω μοι φίλοι εἰσὶν ὥστε διὰ τὸ ἐπιμελεῖσθαί μου οὔποτε λήθω αὐτοὺς οὔτε νυκτὸς οὐθ' ἡμέρας οὐθ' ὅποι ἂν ὁρμῶμαι οὐθ' ὅτι ἂν μέλλω πράττειν.* Nun sagt Sokrates: *καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν, ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδὲν ἄπιστον. ἐκεῖνο μέντοι ἔγωγε ἡδέως ἂν πυθοίμην, πῶς αὐτοὺς θεραπεύων οὕτω φίλους ἔχεις. Ναὶ μὰ τὸν Δί' ἔφη ὁ Ἑρμογένης καὶ μάλα εὐτελῶς. ἐπαινῶ τε γὰρ αὐτοὺς οὐδὲν δαπανῶν, ὧν τε διδόασιν ἀεὶ αὖ παρέχομαι, εὐφημῶν τε ὅσα ἂν δύνωμαι καὶ ἐφ' οἷς ἂν αὐτοὺς μάρτυρας ποιήσωμαι οὐδὲν ψεύδομαι. Νὴ Δί' ἔφη ὁ Σωκράτης, εἰ ἄρα τοιοῦτος ὢν φίλους αὐτοὺς ἔχεις καὶ οἱ θεοὶ ὡς ἔοικε καλοκἀγαθίᾳ ἥδονται.*

Im Mittelpunkt dieses Textes steht die Vorstellung des die *θεοὺς φίλους ἔχειν*. Hermogenes bezeichnet sich nicht selber als *φίλος θεῶν*, sondern er sagt nur, daß die Götter seine *φίλοι* wären. Wenn man nun beachtet, daß Hermogenes hervorhebt, bei etwaigem Ungehorsam *ἐκολάσθην*, so scheint mir das die *θεοὺς φίλους ἔχειν* auf jener Voraussetzung zu ruhen, wonach die Götter entweder *ὀργὴ* zeigen oder aber *φίλοι* sind. Der Zufall will, daß wir aus sehr viel späterer Zeit die Inschrift eines andern Hermogenes haben, die wahrscheinlich auf ähnlichen religiösen Vorstellungen basiert. In Keil-Premersteins Bericht über eine zweite Reise in Lydien[2] bezeugt ein Hermogenes: *ὁ θεὸς ἀνέδιξεν τὰς εἰδίας δυνάμις καὶ ἐκόλασεν τὸν Ἑρμογένην.* Die Folge ist, daß man die *δυνάμεις* des Gottes auf einer Stele aufzeichnet, *καὶ ἀπὸ νῦν εὐλογοῦμεν* heißt es am Schluß. Vielleicht ist es nicht zu kühn, wenn man in dem *ἐπαινεῖν* und *εὐφημεῖν* des Hermogenes bei Xenophon eine Analogie zu dem

1) Xenophontis opera minora, ps. I, ed. Thalheim.

2) Denkschriften der Wiener Akad. d. Wissensch. ph.-hist. Kl. Bd. 54, 1911, S. 106, Nr. 208, Z. 8f. 17f.; vgl. auch Fr. Steinleitner, Die Beicht, 1913, S. 21, Nr. 3.



εὐλογεῖν des Hermogenes in dieser Lydischen Inschrift sieht. Um mehr als eine Analogie handelt es sich natürlich nicht, da die Frömmigkeit dieser kleinasiatischen Sühninschriften eine ganz individuelle Färbung hat.

Wohl aber möchte ich nun im Zusammenhang mit den kleinasiatischen Sühninschriften auf gewisse kleinasiatische Eigennamen hinweisen, die mir, religiös betrachtet, mit der eben besprochenen Vorstellung verknüpft zu sein scheinen. Ich denke an solche Bildungen wie *Μηνοφίλος*[1] oder an *Διφίλος*[2] oder *Θεοφίλος*[3]. Pfister sagt in seinem Artikel Kultus bei Pauly-Wissowa, S. 13 (Sonderabzug): „Was der Gottheit ‚lieb' ist, ist ‚geheiligt', das Wort im ursprünglichen Sinne genommen", und er bringt dafür Beispiele aus Homer, Hesiod und Pindar. Doch gerade ein solcher Vergleich zeigt uns nun auch, daß die Vorstellung bei Xenophon nicht mehr das altertümliche Gepräge hat. Hermogenes spricht nicht davon, daß ihn die Götter *φιλεῖν*, d. h. im ältesten Gebrauch, daß sie ihn heiligen und weihen, sondern er — Hermogenes — hat (*ἔχει*) die Götter als *φίλοι*, so daß er sagen kann: *οὕτω μοι φίλοι εἰσίν*. Die ältere Anschauung ist bei Xenophon nicht ganz verschwunden, aber sie tritt hinter der neuen Anschauung, wie mir scheint, zurück. In den Memorabilien Xenophons gibt es eine Stelle, die die neue Auffassung ganz deutlich zum Ausdruck bringt. In Comm. II, 1, 33 heißt es: *δἰ ἐμὲ* (= Tugend) *φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, ἀγαπητοὶ δὲ φίλοις*. Das ursprüngliche religiöse Verhältnis zur Gottheit, bei dem dem Worte *φίλος* ein beinahe paradoxer Sinn zukam, ist durch ein rational-moralistisches Verhältnis ersetzt, das daher auch den Grund anzugeben vermag (*δἰ ἐμὲ* um der Tugend willen), weshalb der Mensch den Göttern *φίλος* ist.

Wenn wir jetzt zu Plato übergehen, so können wir etwas Ähnliches feststellen. In Timaeus 53 D heißt es: *τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ* (d. h. *τῷ θεῷ*) *φίλος ᾖ*. Das Wissen um die *ἀρχαί* ist nicht etwa ein Wissen, das bei den Menschen auf besondere göttliche Offenbarung zurückginge, sondern es ist das Wissen einiger Götterlieblinge (*φίλος*), wenn man so

1) Vgl. z. B. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia I, S. 146, Nr. 34. 35; II, S. 391, Nr. 253; S. 392, Nr. 262; S. 395, Nr. 278.

2) Das. I, S. 306, Nr. 108.

3) Das. I, S. 142, Nr. 30; S. 143, Nr. 31; II, S. 390, Nr. 246 u. ä.

sagen darf. Im Symposium 193 B erhalten wir weitere Aufschlüsse. Dort heißt es:

ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμὼν καὶ στρατηγός· ᾧ μηδεὶς ἐναντία πραττέτω. πράττει δ' ἐναντία, ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται. φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ ἐξευρήσομέν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, ὃ τῶν νῦν ὀλίγοι ποιοῦσι.

Die Ausführungen hier entspringen der Furcht, noch einmal „zerspalten“ zu werden, statt durch den Eros geeint zu werden. Aus dieser Besorgnis entspringt die Forderung des *κόσμιος εἶναι πρὸς τοὺς θεούς* (193 A), die mit dem *φίλοι* sein zusammenzubringen ist. — Am Schluß der Politeia X, 621 C liest man:

ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς κτλ.

Das *φίλος εἶναι* ist hier völlig in den Bereich der *νοῦς*-Lehre gezogen[1], so daß Plato ein *φίλος θεοῖς εἶναι* unmittelbar neben das *φίλοι ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι* stellen kann. Wenn das *φίλος θεοῖς εἶναι* im Symposium in konditionaler Form auftritt (wenn wir *φίλοι* sind, werden wir zur Einheit des Eros geführt), so hat es in der Politeia eine mehr teleologische Form; aber auch hier ist das *ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα* nicht zu übersehen. — In den Gesetzen (Leges IV, 716 C D) heißt es endlich:

τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτ' ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος. τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ, γενησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι. καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ἄδικος.

Diese Ausführungen Platos sind besonders bedeutsam, weil sie den Begriff der *φιλία* stärker von Gott aus orientieren; nicht umsonst haben Clemens von Alexandrien und Euseb gerade diese Stelle bei Plato für sich zitiert. Wir werden nachher noch einmal auf sie zu sprechen kommen. Daß Gott das *μέτρον* abgibt, nicht der Mensch, mußte den Begriff des *θεῷ φίλος εἶναι* aufs neue modifizieren.

---

1) Vgl. W. Jäger, Aristoteles (1923), p. 256.



Neben der eben genannten Platostelle, die die Begriffe *φίλος — ὅμοιος* kombiniert, ist eine andere Überlieferung für die Zukunft bedeutsam geworden, die die Begriffe *φίλος — κοινός* miteinander verknüpft. Wir finden diese Überlieferung bei Diogenes Laertius, in dem Bericht über den Kyniker Diogenes VI, 72 (vgl. VI, 37): *Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων, καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἵους ἄνω προειρήκαμεν. Πάντα τῶν θεῶν ἐστι. φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί. κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντα ἄρα τῶν σοφῶν.* Die bei Diogenes Laertius vorliegende Formulierung wird wohl schwerlich auf den Kyniker Diogenes zurückgehen. Von wem sie letzthin herrührt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen [1]. (Aufmerksam machen möchten wir nur darauf, daß es hier nicht heißt: *φίλοι οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς*, sondern umgekehrt *φίλοι τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί.* Clemens Alex. Protr. XII, 122, 10 hat an der parallelen Stelle *φίλος τῷ θεῷ*, Philo Vita Mosis I § 156 *φίλος θεοῦ*, während Diogenes Laertius VI, 37 (im Gegensatz zu VI, 72) die Formulierung hat: *φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς.*) Es muß aber wie auch Ps. Plutarch in seiner Vita Homeri andeutet, doch ein zum mindesten in der stoischen Schule üblich gewordener Ausdruck geworden sein, daß der Weise ein Freund der Götter sei. Das geht nämlich aus der Polemik des Philodemos gegen diese stoische Auffassung mit Sicherheit hervor.

Im 3. Buch des Philodemos über die Götter wird das Thema der Freundschaft behandelt, und zwar handelt es sich in Fragment 87, 12 sq. [2] zunächst um die Freundschaft der Götter untereinander und die Frage, ob diese Freundschaft auf den Bedürfnissen des Lebens ruht, wie bei den Menschen [3]. Da nun aber nach epikuräischer Lehre nur für den Verkehr der Götter untereinander eine *ἐπιμιξία* nach epikuräischen Grundsätzen denkbar ist, so sieht sich Philodemos notwendig zu einer Auseinandersetzung mit den Stoikern veranlaßt, welche die Weisen als Freunde der Götter betrachteten. „Alle Weisen“, führt er Fragm. 84, Kol. 1, 3 ff. [4] aus, „können doch nicht aller Freunde sein, wenn man an dem üblichen Begriff

---

1) Die Gemeinschaft der Güter ist die Grundlage der stoischen (und epikuräischen) Freundschaftslehre, s. Areios Did. bei Stobaeus Ecl. II, 7, 11 b (II, 93, 19 Wachsm.).

2) Ausgabe von Diels in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1916, 6, S. 14.

3) Siehe den Kommentar von Diels a. a. O. S. 4 ff.

4) Diels Text S. 16.



des Wortes festhält. Es gibt doch unzählige Weise, die sich nicht alle gegenseitig kennen lernen können. Schon darum kann nicht davon gesprochen werden, „daß die Götter Freund aller Weisen auf Erden seien“ (*διόπερ οὐ πάντων τῶν ἐν τῇ γῇ σοφῶν φίλους ἄν τις εἴποι τοὺς θεοὺς ἀληθῶς*) [1]. Freilich will nun Philodem dieses Reden von der Gottesfreundschaft auch nicht ganz ausgeschlossen wissen. „Wenn man nicht von der Wirklichkeit rede und von dem reellen Nutzen, den sich Götter und Menschen gegenseitig leisten, sondern nur von dem Ideal, das dem Weisen in der Götterwelt vorschwebt und ihn zur Erreichung der höchsten Eudämonie anspornt, dann könne man die Weisen Freunde der Götter und umgekehrt die Götter Freunde der Weisen nennen“ (*καλείτω καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν*) [2]. Da jedoch der Epikuräer für die Götter im wesentlichen das Gefühl ehrwürdiger Bewunderung hat, und da man ein solches Verhältnis nicht gerade mit Freundschaft zu bezeichnen pflegt (*οὐκ ἐοίκαμέν που τὰ τοιαῦτα τὴν φιλίαν ἐρεῖν*), ist es besser, sich an die Sache zu halten und die Wörter nicht unnütz zu mißbrauchen (*ὥστε βελτίον αὐτὰ τὰ πράγματα σκοπεῖν, τὰ δὲ ῥήματ' ἀχρήστως μὴ παραβιάζεσθαι*). Im folgenden kommt Philodem zunächst noch einmal wieder auf die Freundschaft der Götter unter einander zu reden. Der Text ist im weiteren Verlauf nur noch in Bruchstücken erhalten. Der Gedanke scheint gewesen zu sein, daß der Mensch durch Versenkung in das erlebte und erstrebte Glück die ganze Fülle der göttlichen Seligkeit ausschöpft [3]. Dadurch und durch die bewundernde Ehrfurcht tritt der Mensch in ein Verhältnis zur Gottheit, wobei freilich alle nähere Vertraulichkeit, die man mit dem Begriff Freundschaft verbindet, ausgeschlossen ist. „Dies scheint er zum Schluß dieses Teils noch einmal zusammenfassend gegenüber der Stoa und der Volksreligion, die von Götterfreunden zu sprechen pflegte, betont zu haben“ [4]. Die Anmaßung der Stoiker, Götter und Menschen gleichzustellen, scheint er als unbegründete Volksmeinung (*φορά*) zurückgewiesen zu haben: *καθ' ἣν φορὰν ὁ παλαιὸς λόγος πεπλασμένως γε λέγεται· „πάντες φίλοι εἰσὶν ἴσοι“*. Damit spielt Philodem

1) Siehe die Paraphrase in Diels Kommentar S. 7.
2) Diels Text S. 16, 17 ff. Kommentar S. 8.
3) Diels Kommentar S. 10.
4) Ebenda S. 11.

auf das Sprichwort ἰσότης φιλότης an [1]. Daß aber in Plato Leges IV, 716 C (wie Diels Kommentar, S. 12 behauptet) dieses Sprichwort mit der Götterfreundschaft verknüpft sei, kann ich nicht zugeben. Nicht ἴσος, sondern ὅμοιος ist bei Plato der beherrschende Begriff in seinen Ausführungen [2]. Es fragt sich, ob Philodem mit seiner Anführung der Worte πάντες φίλοι ἴσοι in ihrer Anwendung auf das Gottesverhältnis nicht polemische Entstellung an dem Glauben der Stoiker vorgenommen hat; denn nicht das Wort ἴσος, sondern κοινός (s. Diogenes Laertius) scheint im Mittelpunkt ihrer Reflexionen gestanden zu haben.

Philodemos ist nicht der erste gewesen, der an dem Ausdruck „Gottesfreund“ Anstoß genommen hat. Auch Aristoteles hat in der Nikomachischen Ethik sich dagegen gewendet: *δῆλον δ' ἐὰν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἤ τινος ἄλλου. οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσίν, ἀλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν θεῶν. πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν ... ἀκριβὴς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἕως τίνος οἱ φίλοι. πολλῶν γὰρ ἀφαιρουμένων ἔτι μένει, πολὺ δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι* (Eth. Nic. VIII, 7, 4 f.). Aspasius hat in seinem Kommentar den Ausführungen des Aristoteles eine Spitze gegen die Stoische Lehre vom Gottesfreund gegeben. Er schreibt: *οὐδὲ τοῖς θεοῖς δὲ τὴν κυρίως φιλίαν εἰσὶ φίλοι οἱ σπουδαῖοι καὶ οἱ καλούμενοι θεοφιλεῖς· λέγω δὲ τὴν κατ' ἰσότητα. πολὺ γὰρ τὸ μεταξὺ διάστημα. ἀλλ' ἀγαπητόν, ἂν εὐμενεῖς καὶ ἵλεως αὐτοὺς ἔχωμεν, ἡμῖν δὲ ὦσι σεβάσμιοι. φανερὸν οὖν ὡς καὶ τὰ ὀνόματα διαφέρει ταῦτα τῶν πραγμάτων διαφερόντων. οὐ γὰρ λέγομεν, ὅτι σέβεται φίλος τὸν φίλον οὐδ' ὡς ἱλεώς ἐστι καὶ ἐπήκοος αὐτοῦ ταῖς εὐχαῖς. ἀλλὰ τὸ μὲν σέβεσθαι πολὺ καταδεεστέρου, τὸ δὲ ἵλεως εἶναι πολὺ ὑπερέχοντος* (Comm. in Aristotel. gr. XIX, 1, p. 178, 30—179, 6).

Wir wenden uns jetzt einigen Äußerungen des Redners Maximus Tyrius zu. In der 11. Rede führt Maximus aus, es gäbe *θεὸς εἷς πάντων βασιλεύς, καὶ πατήρ, καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ* (§ 5 a). Diese *παῖδες θεοῦ* sind die Sterne. Es heißt

1) Über dieses s. Plato Leges IV, 757 A, Nauck zu Jamblich Vita Pythagorae 162; Otto, Sprichw. d. Römer, S. 264 usw.

2) Vgl. auch Clem. Alex. Strom. VII, 68, 2: *ἥ τε φιλία δι' ὁμοιότητος περαίνεται* und Aristoteles Eth. Nic. VIII, 2, p. 1155 a, 32: *οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτὴν* (= *φιλίαν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους*.).



dann weiter § 12a: *οὐ γὰρ τρισμύριοι μόνον θεοί, θεοῦ παῖδες καὶ φίλοι, ἀλλ' ἄληπτοι ἀριθμῷ. τοῦτο μὲν κατ' οὐρανὸν αἱ ἀστέρων φύσεις. τοῦτο δ' αὖ κατ' αἰθέρα αἱ δαιμόνων οὐσίαι* (p. 144, 3 ff. Hobein). Diese *παῖδες θεοῦ* bezeichnet Maximus VIII, 8 b und XI, 7 als *ὑπηρέται,* dagegen scheint er sie nirgends sonst als *φίλοι θεοῦ* zu bezeichnen. Auch sonst ist mir diese Bezeichnung für die Sterngeister nicht bekannt. Es gibt nur eine einzige Parallele, in den Excerpta ex Theodoto bei Clemens Alexandrinus. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß sowohl der Christ wie auch der heidnische Redner aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben; daß diese Quelle aber Poseidonius gewesen ist (wie das für Maximus Tyrius sowohl Heinze, Xenokrates, S. 99 ff., wie Heinemann, Poseidonius' metaphysische Schriften, S. 128 ff. annehmen), glaube ich nicht. Wir müssen vielmehr eine Mittelquelle annehmen; nur so erklärt sich auch die Verwandtschaft von Maximus Tyrius mit der Schrift von der Welt, und diese Mittelquelle möchte ich in den Kreisen einer vom alexandrinischen Judentum beeinflußten Gnosis suchen.

Bei Maximus Tyrius ist noch die Rede XIV, 6, p. 178, 4 ff. Hobein der Beachtung wert [1]:

εἰ δέ ἐστιν καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοὺς ἐπιμιξία, ὁ μὲν εὐσεβὴς φίλος θεῷ, ὁ δὲ δεισιδαίμων κόλαξ θεοῦ. καὶ μακάριος εὐσεβὴς φίλος θεοῦ, δυστυχὴς δὲ ὁ δεισιδαίμων.

Diese Ausführungen sind zunächst darum von Bedeutung, weil sie durch die Gegenüberstellung von *φίλος* und *κόλαξ* uns das Recht geben, sowohl *φίλος θεῷ* wie *φίλος θεοῦ* an dieser Stelle mit Gottesfreund wiederzugeben. Sodann zeigt diese spezifisch platonische Gegenüberstellung von *φίλος* und *κόλαξ,* daß der Begriff des Gottesfreundes in der platonischen Schule seinen Ursprung hat. Endlich kann uns diese Stelle dazu dienen, einen andern Text uns deutlich zu machen. In den Anecdota graeca Bd. I, die Cramer herausgegeben hat, stehen auf p. 170 Fragmente eines unbekannten Rhetors. Es heißt:

διελέγετο δὲ καὶ περὶ θεῶν θεραπείας τὸν ἐοικότα λόγον, καὶ τοῦ μεγίστου Σαράπιδος, ὡς χρὴ φίλους εἶναι μᾶλλον ἢ κόλακας. καὶ

---

1) Bei Maxim. Tyr. Rede XIX, 4 c (*ἐκεῖνον τὸν ἔρωτα ἐρῶν ἀνὴρ φίλος θεῷ, φίλος νόμῳ*) hat der Ausdruck *φίλος θεῷ* den Sinn „bei Gott in Gnaden", der Gegensatz ist das *θεοῖς ἐχθρός* 4 d.

ὅπως ἂν μάλιστα γιγνώμεθα φίλοι τῷ θεῷ. καὶ ὅτι ἂν χρὴ μεμερίσθαι περὶ τοὺς θεούς, μὴ δὲ εἶναι διαίρετον θεὸν ἀπὸ θεοῦ.

Diese Sätze erklären sich m. E. am besten, wenn man sie mit Maximus Tyrius vergleicht. Die Konfrontation von φίλος und κόλαξ hinsichtlich der Gottheit findet sich nur noch bei Maximus. Den letzten Satz καὶ ὅτι ἂν χρὴ μεμερίσθαι περὶ τοὺς θεοὺς κτλ. hat Wilamowitz (Hermes 1923, S. 80) so gedeutet, daß er darin eine Polemik gegen die Christen sah. Das wird bestätigt, wenn man etwa Theodoret Curatio Or. III, p. 93, 18 (Raeder) liest, wo das μερίζειν εἰς τὸν ὄντα θεὸν abgelehnt wird. Wenn der Redner grade von einer φιλία gegenüber dem Serapis spricht, so ist das vielleicht kein Zufall. Aus Inschriften und Papyrusurkunden kennen wir das Wort φιλοσέραπις, das bald adjektivisch und bald als Eigenname gebraucht zu sein scheint [1]. Nun begegnen in derselben Zeit uns freilich analoge Bildungen in andern Personennamen in Ägypten [2], und es mag sein, daß diesen Bildungen ein ägyptischer Sprachgebrauch zugrunde liegt. In einer Hieroglypheninschrift am Serapeum von Alexandria, die aus hellenistischer Zeit stammt, ist von einem Priester die Rede, der nach der französischen Übersetzung mit père divin und ami du dieu tituliert wird [3]. Aber vielleicht hat gerade dem Serapis gegenüber doch zwischen seinen Dienern und der Gottheit ein stärkeres, wenn man so sagen darf, „persönliches" Verhältnis bestanden. Der P. Oxyrh. VII, Nr. 1070 scheint z. B. die ἐλπίδες, die Hoffnungen auf ein anderes Leben [4] mit dem Serapiskult zu verknüpfen, und eine Gemme [5] zeigt neben einem Serapiskopf die Beischrift ἐλπίς. Jedoch möchte ich betonen,

---

1) Ich führe als Beispiel an: φιλοσάραπις, adjektivisch für Caracalla als Titel verwendet Breccia, Iscrizione greche e latine Nr. 83 (vgl. auch Arch. f. Papyrusforschung II, S. 229, Nr. 83). Für nicht sicher adjektivisch halte ich den Gebrauch von φιλοσέραπις in der Inschrift von Syros. I. G. M. Aeg. XII, 5, 2, Nr. 712, 25. Für Φιλοσαράπις als Eigenname vgl. z. B. Pap. Soc. It. VI, Nr. 700, Z. 3; V, Nr. 456, Z. 7; P. Lips. I, Nr. 13, 25; 17, 32, 28, 29 u. a. m. Der Eigenname scheint vor allem im 3. u. 4. Jhrdt. n. Chr. vorzukommen.

2) Ich erinnere an Φιλάμμων P. Lips. I, 40, III, 12, 101, I, 10 u. ö. P. Lond. III, Nr. 1245, P. Giss I, Nr. 104, 3. 4. 14 oder an Φιλαπόλλων P. Lips. I, 34, 10; 35, 13 und Φιλαντίνοος P. Lips. I, 164, II, 24.

3) Annales du service des antiquités d'Égypte, 1907, p. 65f.

4) Rev. bibl. 1910, p. 459.

5) Bei Raspe-Tassie, A descriptive catalogue of gems, Nr. 146.



daß diese letzten Ausführungen nur hypothetischen Wert beanspruchen können.

Nach Ägypten führt uns auch die angebliche Schrift eines Priesters Nephotes an den König Psammetich, die in dem großen Pariser Zauberpapyrus steht [1]. In dem Gebet, das der Zauberer an Seth-Typhon richtet, heißt es:

ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, πρηνὴς ῥέριμμαι μήνιδος εἵνεκεν κενῆς. ἐγείρου, ἱκετῶ, τὸν σόν, ἱκνοῦμαι, φίλον καὶ μή με ῥίψῃς χθονοριφῆ, ἄναξ θεῶν.

Hier ist der Ausdruck *φίλος* (eines Gottes) ganz in die magische Sphäre hinabgezogen.

Wenn Plotin in den Ennead. II, 9, 9, p. 198, 4 (Volkmann) sagt: *ἀνδρῶν οἳ ἂν θεῷ ὦσι φίλοι, πράως μὲν τὰ παρὰ τοῦ κόσμου φέροντες*, so führt dieser Gedanke kaum über die sonstigen Ausführungen der Platoniker heraus. Dagegen ist es beachtenswert, daß bei Epiktet der Ausdruck *φίλος τοῦ θεοῦ* begegnet. Es ist ja bekannt, daß Epiktet wieder auf die ältere Stoa zurückgegriffen hat; aber daß er dort den Ausdruck *φίλος τοῦ θεοῦ* gefunden habe, ist wohl nicht mit Sicherheit zu erweisen. Seine stärkere und persönlichere Religiosität mußte freilich instinktiv nach diesem Ausdruck greifen, sei es, daß er ihn selbst von neuem gefunden hat, sei es, daß er ihn vielleicht auch durch platonisierende Stoiker vermittelt empfangen hat. In diss. II, 17, 29 heißt es:

ἀνατεῖναι τὸν τράχηλον πρὸς τὰ πράγματα ὡς ἐλεύθερον καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν ὡς φίλον τοῦ θεοῦ [2] *μηδὲν φοβούμενον τῶν συμβῆναι δυναμένων.*

Hier ist die innere Freiheit und Gottesfreundschaft als Motiv gewertet, die Schicksalsschläge des Lebens zu überwinden. Das berührt sich wenigstens zum Teil mit dem Gedanken, den Plotin ausspricht. — In diss. IV, 3, 9 ist noch einmal der Freiheitsgedanke mit der Vorstellung der Gottesfreundschaft verknüpft. *ἐλεύθερος γάρ εἰμι καὶ φίλος τοῦ θεοῦ.* In III, 22, 95 sagt Epiktet von dem Kyniker, daß er in allem, was er denkt, als ein Freund der Götter

1) Wessely, Denkschriften d. Wien. Akad. 1888, S. 48, Z. 154ff.

2) Vielleicht ist bei diesem *ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν ὡς φίλον θεοῦ* an die *παῤῥησία* beim Gebet zu denken. Auch Philo Frgm. 16 verknüpft den Gedanken der Gottesfreundschaft mit der *παῤῥησία*. Ebenso Maximus Tyrius or. XIX, 4c und Const. apost. II, 53, 9.



denkt (*ὡς φίλος τοῖς θεοῖς*), als ein Diener, der teil hat an der Herrschaft Gottes. An dieser Stelle erkennt man deutlich, daß der Begriff des Gottesfreundes kein eigentlich emotionales Moment enthält, nichts was etwa in eine mystische Richtung deutete. *Φίλος* und *ὑπηρέτης θεοῦ* sind beinahe synonym gebraucht; nur in dem Handeln des Weisen kommt eigentlich der Charakter der Gottesfreundschaft zum Ausdruck. Es ist nicht, wie etwa bei den Platonikern, wo ein Wesensverhältnis mit der Vorstellung von der Gottesfreundschaft verknüpft wird. — In diss. III, 24, 60 finden wir folgenden Satz:

ἤ Σωκράτης οὐκ ἐφίλει τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ; ἀλλ' ὡς ἐλεύθερος, ὡς μεμνημένος ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον.

Die Ausführungen Epiktets sollen an dieser Stelle den Menschen von der natürlichen Liebe frei zu machen und ihn zur vernünftigen Liebe, zur Liebe, mit der ein Freier liebt, erziehen. Es wäre verkehrt, wenn man das *θεοῖς φίλον εἶναι* als einen gefüllten Begriff betrachten würde. Er hat hier nur formale, nur korrektive Bedeutung; er ist der Index für das Hereinragen der Vernunft in die sogenannten natürlichen Lebensbeziehungen. — Mit den Ausführungen Epiktets über die Gottesfreundschaft wird man das angebliche Grabepigramm Epiktets in der Anthologia graeca zusammenbringen dürfen:

Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμην καὶ σῶμ' ἀνάπηρος
καὶ πενίην Ἶρος καὶ φίλος ἀθανάτοις. [1]

Wie mir scheint, hat sich der Dichter dieses Epigramms von den Ausführungen Epiktets über den *φίλος θεοῦ* inspirieren lassen; möglich ist daneben aber auch, daß das *φίλος ἀθανάτων* zur Topik der Grabepigramme gehört hat. Vgl. z. B. das Beispiel aus der Valentinuskatakombe, das in seinem Anfang lautet:

Ἥρω(α) Ἀβλάβιον θεοειδέα γέα καλύπτει
τὸν φίλον ἀθανάτων μακάρων εὐδ⟨αί⟩μονα φῶτα κτλ. [2]

---

1) Anthologia graeca VII, nr. 676. Bei Johs. Chrysostomos Migne 60, 111 liest man *φίλος ἀθανάτων* statt *ἀθανάτοις*.

2) Röm. Quartalschr. 1889, S. 391; s. auch: Kaufmann, Handbuch der altchristl. Epigraphik, 1917, S. 329. — Der Gedanke ist, daß die Seelen in der Seligkeit, wie Junkos sich ausdrückt *φίλαι τε καὶ κοινωνοὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων* sind; s. Johannes Stobaios ed. Hense Bd. V, 1109, 14 f. — Für *θεῶν φίλος* in Grabepigrammen vgl. Kaibel, Epigr. graeca Nr. 460, 1; 569, 9; 650, 2 (*θεῷ φίλος, οὐκέτι θνητός*).

Die Inschrift zeigt im sprachlichen Ausdruck eine Mischung heidnischer und christlicher Gedanken. Auch sonst brachte man wohl in Inschriften (es brauchen nicht gerade Grabinschriften zu sein) gelegentlich den Gedanken der Gottesfreundschaft zum Ausdruck. In Apa in Isaurien wurde ein zerbrochener Altar gefunden, den ein Priester Theophilos für Dionysos und Pantheos errichtet hatte. Eine zweite Inschrift (Hexameter) besagt: *β] ωμὸν τὸν δ' ἱερεὺς ὁ θεοῖς φίλος ἐξετέλεσσε.* Man wird freilich nicht übersehen dürfen, daß hier ein Wortspiel zwischen *Θεοφίλος* in Inschrift I und *θεοῖς φίλος* in Inschrift II vorliegt [1] (vgl. ferner noch die Inschrift bei Kaibel, Epigramm. gr., nr. 460, Z. 1).

2. Wenden wir uns dem Gebrauch des Terminus Gottesfreund im Alten Testament und im Judentum zu. Es ist eine höchst merkwürdige Tatsache, daß in den alten Bibelübersetzungen, in der LXX und der Vulgata der Ausdruck Gottesfreund sich nachweisen läßt. Freilich Gen. 18, 17 zeigt noch nicht den Terminus *φίλος θεοῦ* in der LXX. Nur Philo de sobriet. M. I, p. 401 hat *τοῦ φίλου μου,* aber das wird eine willkürliche Änderung von Philo sein; denn Leg. Alleg. M. I, p. 93 findet sich diese Änderung nicht. Nicht bedeutungslos ist Exod. 33, 11 für die Folgezeit geworden, wo es heißt: *καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν, ἐνώπιος ἐνωπίῳ ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον.* Von hier aus konnte sich die Anwendung des Terminus Gottesfreund auf Moses ergeben. In unserm LXX-Text von Jes. 41, 8 ist von Abraham als dem *σπέρμα ὃν ἠγάπησα* die Rede; eine andere Lesart freilich hat an dieser Stelle das Wort *φίλον* [2]. Man ersieht aus diesen Stellen schon, daß es sich hauptsächlich bei der Bezeichnung Gottesfreund um ihre Anwendung auf Abraham handelt. Das hat sich so stark bemerkbar gemacht, daß die Vulgata 2 Chron. 22, 7 mit semini Abraham amici tui übersetzt hat, während die LXX an dieser Stelle *τῷ ἠγαπημένῳ σου* liest. Es ist ja bekannt, daß Jak. 2, 23 davon redet, daß Abraham *φίλος θεοῦ ἐκλήθη.* Dibelius hat in seinem

1) Die Inschrift wurde im Bulletin de correspond. hellén. XI, 1887, S. 65, veröffentlicht. — Anhangsweise sei noch erwähnt, daß sich Apollonius bei Philostrat: Vita Apollonii als *θεράπων* und *ἑταῖρος τοῦ Ἀσκληπιοῦ* bezeichnet. Bei der engen Verbindung, in der *φίλος* und *ἑταῖρος* miteinander stehen, ist es begreiflich, daß man diese Stelle mit „Freund" des Asklepios im Deutschen wiedergegeben hat.

2) Siehe Field, Hexapla, p. 744 und 513.

Kommentar zum Jakobusbrief (S. 161 f.) über diesen Ehrentitel des Abraham gehandelt [1], so daß ich mir ein näheres Eingehen ersparen kann. Ich beschränke mich darauf, die Ausführungen von Dibelius in einigen Punkten zu ergänzen. Die Hauptfrage scheint mir zu sein: Wie ist der Titel zu verstehen? Der Verfasser des Jakobusbriefes scheint zu meinen, daß Abraham auf Grund seiner Werke (Opferung Isaaks) und seines Glaubens Freund Gottes genannt worden ist. Das würde sich ungefähr mit dem berühren, was Basilius adv. Eunomium sagt, wenn er zu Jak. 2, 23 bemerkt: *φίλος θεοῦ ὁ μακάριος Ἀβραὰμ καὶ εἴρηται καὶ ἔστι. Φίλος διὰ πίστιν, φίλος δι' ὑπακοὴν θεοῦ* (opera I, p. 752 Migne); nur deckt sich *ὑπακοή* nicht ganz mit dem, was der Verfasser des Jakobusbriefes *ἔργα* nennt. In den Jubiläen heißt es von Abraham Kap. 19, 9 „denn er ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben“. In der lateinischen Übersetzung aber liest man: inventus est fidelis et patiens. Die Erwähnung der Patientia bringt jedenfalls ein neues Motiv für die Begründung des Ehrentitels Abrahams. 1. Clem. ad. Cor. X, 1 in der Wiedergabe bei Clem. Alex. Strom. IV, 17, 105, 3 spricht davon, daß Abraham *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν* Gottes Freund wurde. Das hat im 1. Clem.-Brief direkt nicht so gestanden und muß entweder aus einer anderen Tradition stammen oder aus X, 1 und X, 7 kombiniert sein. Daß Abraham aber speziell wegen seiner *φιλοξενία* diesen Titel erhalten habe, war eine im Altertum weit verbreitete Auffassung. *Διὰ γὰρ τῆς φιλοξενίας φίλος θεοῦ ὁ Ἀβραὰμ ἐκλήθη* heißt es bei Antiochus Pandektes (P. G. 89, p. 1728 C.). „Abraham wurde wegen der Aufnahme der Fremden und Armen der Freund Gottes genannt“, sagt Eznik v. Kolb in seiner Schrift wider die Sekten (übersetzt von J. M. Schmid, p. 193). Wir finden bei Clem. Alex. außer der einen Motivierung des Ehrentitels, von der wir schon sprachen, noch andere Erklärungen. Im Paed. III, 2, 12, 4 heißt es von Gott: *ποιήσας αὐτὸν ἔπηλυν καὶ διὰ τοῦτο καὶ φίλον αὐτὸν ὠνόμασεν τῆς οἴκοι καταφρονήσαντα περιουσίας*. Im Paed. III, 8, 42, 3 wird ausgeführt, man müsse zwischen *αὐτοδίδακτοι* und *διδαχθέντες*, zwischen solchen, die *ζητεῖν* und solchen, die *ζηλοῦν*, unterscheiden. Abraham gehöre zu den Suchern und Autodidakten, aber

---

1) Vgl. auch Zahn, Einleitung I, S. 865.

darum sei er Freund Gottes genannt worden. In Ps. Tertullian adv. Judaeos c. 2 heißt es: unde Abraham amicus Dei deputatus si non de aequitate et justitia legis naturalis? Nimmt man nun noch Irenaeus adv. haer. IV, 16, 2 hinzu, wo es heißt: Abraham credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est, so haben wir, auch wenn das Zitat auf Jak. 1, 23 zurückgeht, doch eine Formulierung bei Irenaeus, die dem ganzen Zusammenhang nach sich vornehmlich gegen die Werke richtet. Wir bekämen demnach folgende Erklärungen für die Bezeichnung Abrahams als Gottesfreund:

1. Wegen seines Glaubens (Jakobbr.. der Formulierung nach, nicht dem Gedankengang entsprechend. Irenäus, wenigstens die Werke des Zeremonialgesetzes ausschließend. Äthiop. Jubil.); 2. wegen Glauben und Gehorsam (Basilius); 3. wegen Glauben und Geduld (Lat. Jubil.); 4. wegen Glauben und Gastfreundschaft (1. Clem. ep. in der Form bei Clem Alex.); 5. wegen Gastfreundschaft (Antiochus, Eznik); 6. wegen seiner Nachfolge (*ἕπεσθαι*) (Clem. Alex.); 7. wegen seines Suchens nach dem wahren Gott (Clem. Alex.); 8. wegen der aequitas des Naturrechtes. Ich habe nur wenige Beispiele für die Mannigfaltigkeit der Interpretation von Abrahams Ehrentitel in der alten Kirche gegeben [1]. Natürlich ließen sich die Stellen leicht vermehren. Mir kommt es in diesem Falle nur auf die methodische Fragestellung an. Wie weit lassen sich die einzelnen Interpretationen zurückverfolgen? Es ist doch offenbar, daß etwa Clem. Alex. ein Sammelbecken verschiedenster Schriftauslegungen gewesen ist, das uns in den exegetischen Betrieb einer älteren Zeit, ja bis in die jüdische Schriftauslegung zurückführen kann. Erst dann wird man entscheiden können, ob die Behauptung von Dibelius a. a. O. zu Recht besteht, daß bereits jüdische (d. h. vom Hellenismus unbeeinflußte) Tradition das Prädikat „Freund Gottes" mit Abrahams Glauben zusammengebracht habe, und daß dieser Titel in engster Verbindung mit dem Verdienst des Gerechten stehe. Ich muß gestehen, daß jetzt, wo allein der äthiopische Text der Jubiläen die Lasten dieses Beweises tragen muß, mir die Grundlage für diese Behauptung noch zu schwach zu sein scheint. Vergessen wir doch nicht,

---

1) Amphilochus von Ikonium sagt einmal: *ποῖος φίλος οὕτως ἀποκαλύπτει μυστήρια φίλῳ, ὡς ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε τῷ Ἀβραάμ*; G. Ficker, Amphilochiana, S. 63, 4 f. Amphilochus deutet den Titel in einem mystischen Sinne, nach der Art, wie sonst die Bezeichnung Gottesfreund an Moses verständlich gemacht wird.

der Ausdruck „Freund Gottes“ als Bezeichnung für Abraham, Moses oder die Propheten begegnet uns erst in der LXX. Man könnte meinen, daß dieser griechische Gedanke und Terminus erst als eine Konzeption des hellenisierten Judentums entstanden ist; daß er erst der jüdisch-hellenistischen Umdeutung der Propheten in *σοφοὶ* seinen Ursprung verdankt. Nun hat Rönsch [1] diesen Ehrentitel Abrahams ethymologisch abzuleiten versucht, ohne daß doch diese Ableitung irgendwie durch die Onomastica gestützt würde, auch ohne daß sie durch die Ethymologie des Molon bei Euseb Praep. ev. IX, 19 bestätigt wird. Auf der anderen Seite ist es freilich wahr, daß für unser heutiges Gefühl speziell an Abraham, an „dem Vater des Glaubens“, der Ehrentitel „Freund Gottes“ haftet. Rönsch hat schon an den stereotypen Gebrauch dieses Titels im Islam erinnert [2]. Nimmt man aber an, daß auch in alter Zeit der Titel „Freund Gottes“ speziell nur den Abraham auszeichnete, dann kann ich ihn mir nur durch eine apokryphe Erzählung vermittelt denken. Ist man dagegen der Meinung, daß dieses Prädikat von Anfang an auch anderen Personen als dem Abraham zuteil geworden ist, dann kann ich mir seine Entstehung am ehesten im Milieu des hellenistischen Judentums verständlich machen.

Nun besteht aber die Schwierigkeit, daß diese eben formulierte Alternative gerade für die Schrift nicht zu gelten scheint, der man für das Verständnis der Entstehung des Titels eine besondere Bedeutung beizulegen pflegt, nämlich die Jubiläen. In diesem Buch, das als vom hellenistischen Geiste unberührt gedacht wird, finden wir die Bezeichnung Freund Gottes nicht auf Abraham beschränkt. In Kap. 30, 20 wird von Levi gesagt, „er ist als Freund und Gerechter auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben“, und dann heißt es weiter (V. 21): „Alles dies habe ich dir aufgeschrieben und dir geboten, daß du den Kindern Israel sagest, sie sollten keine Sünde tun und die Ordnung nicht überschreiten und den Bund nicht brechen, der ihnen angeordnet ist, damit sie ihn halten und als Freunde aufgeschrieben werden.“ Hier ist ganz deutlich zu ersehen, daß „Freund“ im Jubiläenbuch gar kein individueller

1) Siehe Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1873, S. 583.

2) Lidzbarski verwies mich auf Nöldecke-Schwally, Geschichte des Korans I², S. 147, 2 und auf Lidzbarski, Neuaramäische Handschriften II, S. 167.



Ehrentitel ist, sondern prinzipiell allen Juden verliehen werden kann. Der Ausdruck, der uns sonst in der eschatologischen Literatur begegnet, wonach die „Namen" im „Buch des Lebens" aufgeschrieben werden, ist hier durch die Bezeichnung „als Freund auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben" ersetzt. Ich wage keine bestimmte Deutung dieser merkwürdigen Ausdrucksweise zu geben; vielleicht bezeichnet man sie am besten als die eschatologische Formulierung der Gottesfreundschaft. Es bleibt dann aber immer noch verwunderlich, warum uns diese Ausdrucksweise sonst nicht im apokalyptischen Schrifttum begegnet. Dafür vermag ich ebensowenig Gründe anzugeben, wie für die andere Tatsache, daß der Terminus Gottesfreund nicht in den Testamenten der XII Patriarchen begegnet, die doch nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Buch der Jubiläen abhängig sein sollen. Es wäre m. E. nötig, das Buch der Jubiläen aufs neue kritisch zu untersuchen.

Man stellt es gewöhnlich so dar, als ob besonders die Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes für die Zukunft bedeutsam geworden sei; mir scheint aber, daß daneben auch Moses als der Gottesfreund geschichtlich bedeutsam geworden ist [1]. Wir sagten schon, daß Exod. 33, 11 LXX *καὶ ἐλάλησεν Κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνωπίῳ ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον* [2] die Grundlage für die Deutung einer Gottesfreundschaft abgegeben hat. So wird denn Oracula Sibyll. II, 245 (christl. Einschub) *Μωσῆς* als *ὁ μέγας φίλος ὑψίστοιο* bezeichnet, und Johannes Mandakuni wiederholt es, daß Gott mit Moses wie mit einem Freunde redete (Übers. von Schmid, p. 38). Origenes sagt in seinen Hom. zu Lev. V, 2: Et invenitur lex, quae pertinet ad „arietem perfectionis" non posse pervenire usque ad Aaron neque ad filios eius, multo magis nec ad reliquos filios Istrahel, sed ad solum Moysen, qui erat „amicus Dei" (ed. Bährens, p. 355, 12). (Diese Bezeichnung als amicus Dei geht auf Exod. 33, 11 zurück, nicht, wie der Apparat angibt, auf

1) Wenn freilich Clem. Alex. Strom. II, 5, 20 sagt: *θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ. ὁ μὲν γὰρ φίλος ἄντικρυς κεκλημένος εὑρίσκεται*, dann setzt er einen Sprachgebrauch voraus, der speziell dem Abraham diesen Titel zusprach.

2) Wenn übrigens in der Eliasapok. ed. Steindorff, p. 59, 12 f. von dem großen Engel gesagt wird, daß er sich mit den Patriarchen „wie ein Freund mit einem Freunde unterhielt", so stammt das wohl aus Exod. 33, 11. Natürlich ist Moses (und Elias) auch der Freund Christi, wie die Verklärungsgeschichte zeigt. Siehe Constit. apost. VI, 19, 4.

Sap. 7, 27.) Hieronymus in Micheam c. 7 sagt: Si vis vera amicitia delectari: esto amicus Dei sicut Moyses qui loquebatur Deo quasi amicus ad amicum. Basilius endlich sagt: *ὀλίγοι ἐκ πάντων φίλοι θεοῦ προσηγορεύθησαν, ὡς Μωυσῆς ἀναγέγραπται εἶναι φίλος, ὡς Ἰωάννης* (Hom. in ps. 44. Opera I, p. 392 Migne). Ich führe alle diese Stellen nur an, um zu zeigen, daß nicht eigentlich so sehr die Gestalt Abrahams es gewesen ist, die die Idee der Gottesfreundschaft immer wieder geweckt hat. Und das ist sogar so weit gegangen, daß Basilius den Abraham nicht einmal unter den Gottesfreunden nennt. Er erwähnt nur den Moses und Johannes den Täufer. Auch Hieronymus in Micheam c. 7 führt nur den Moses als Beispiel eines amicus Dei an. Der Grund hierfür ist m. M. nach wohl zu erkennen. Eigentlich besteht eine Inkonzinnität zwischen dem Wesen dessen, was sich in der Person Abrahams verkörpert, und dem ihm beigelegten Ehrentitel. Begreiflicher wäre, wenn er nur der „Vater des Glaubens" hieße; das Sprechen des Moses aber auf dem Berge „von Angesicht zu Angesicht" gab dessen Verhältnis zu Gott eine solche Intimität, daß dafür der Ausdruck Gottes Freund sich nahelegen mußte.

Neben der Erwähnung der Gottesfreundschaft eines Abraham und Moses kommt im Alten Testament noch eine weitere Stelle für die Idee der Gottesfreundschaft in Betracht: Sap. 7, 27: *καὶ κατὰ γενεὰς* (sc. *σοφία*) *εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας παρασκευάζει.* Diese Stelle hat etwas merkwürdig Schillerndes. Man ist versucht zu sagen, das Wort *προφήτης* habe hier einen weiteren Sinn und beschränke sich nicht auf die alttestamentlichen Propheten [1]; eigentlich würden hier alle von der *σοφία* Erfüllten, d. h. alle *σοφοί* als Propheten angesprochen. Wenn diese Deutung richtig wäre, würde natürlich auch der Begriff der Gottesfreunde dadurch seine Erklärung finden. Wenn es dann aber wieder heißt *κατὰ γενεάς*, so zweifelt man, ob schlechtweg alle Weisen hier als Gottesfreunde und Propheten bezeichnet sind, und ob nicht hier eine auswählende Tätigkeit der Weisheit mitgedacht ist [2]. Wie dem

1) Gregorius Thaumaturgos spricht von *τοῖς τοῦ θεοῦ φίλοις προφήταις.* Dankrede XV, 176.

2) Es ist aber nicht unbedingt nötig, hierin eine Schwierigkeit zu sehen, denn die stoische Auffassung ging dahin, daß der Weise auf Erden so selten erscheine wie der Vogel Phönix (Alex. Aphrod. de fato 191, 18 Bruns). Gerade diese Seltenheit konnte den Begriff des Weisen mit dem des jüdischen Propheten verknüpfen.

auch sein mag, es scheint mir jedenfalls nicht zulässig zu sein, wenn man, wie das wohl geschehen ist (Heinisch), die *φίλοι θεοῦ* an dieser Stelle von Abrahams Gottesfreundschaft aus interpretiert. Vielleicht hat Hippolyt Sap. 7, 27 ausgelegt, und vielleicht hat er diese Stelle doch auch richtig interpretiert, wenn er sagt:

ἔπειτα δίκαιοι ἄνδρες γεγένηνται φίλοι θεοῦ. οὗτοι προφῆται κέκληνται διὰ τὸ προφαίνειν τὰ μέλλοντα. οἷς οὐκ ἑνὸς καιροῦ λόγος ἐγένετο, ἀλλὰ διὰ πασῶν γενεῶν αἱ τῶν προλεγομένων φωναὶ εὐαπόδεικτοι παρίσταντο (Refut. X, 33, 11 f. Wendld.)[1].

Betrachten wir jetzt noch einige Stellen, in denen Philo von der Gottesfreundschaft redet[2]. In der Vita Mosis I, 156 heißt es:

εἰ γὰρ κατὰ τὴν παροιμίαν· „κοινὰ τὰ τῶν φίλων", φίλος δὲ προφήτης ἀνείρηται θεοῦ κατὰ τὸ ἀκόλουθον μετέχοι ἂν αὐτοῦ καὶ τῆς κτήσεως, καθ' ὃ χρειῶδες.

Philo redet an dieser Stelle von Moses, der auf Gewinnsucht und Reichtum verzichtet hat, und den Gott dafür der Ehre würdigt, als Teilhaber seiner eigenen Macht zu erscheinen. Die Gottheit, der ja alles gehört, und die nichts braucht, gewährt ihm an ihren eigenen Gütern Anteil. Das ganze Weltall wird sein Erbe und mit ihm die Gemeinschaft mit dem Vater und Schöpfer des Alls. Es ist wichtig, daß wir bei Philo der Verbindung des Spruchs *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* mit der Idee der Gottesfreundschaft begegnen; wir fanden diese selbe Verknüpfung schon in dem Bericht des Diogenes Laertius über den Kyniker Diogenes, und wir werden sie noch einmal bei Clemens Alex. antreffen. In den kurzen Notizen, die Diogenes Laertius von der Gottesfreundschaft und ihrer *κοινότης* gibt, ist der ursprüngliche Sinn dieser Formulierung kaum mehr zu erkennen. Man kann zweifeln, ob sich die philonische Auffassung schlechtweg mit der kynisch (stoischen) deckt. Mir scheint das sogar ausgeschlossen zu sein, denn letzthin steht hinter den Aussagen Philos ein andrer Gottesbegriff. Es ist doch charakteristisch, daß sich Philo an der eben angeführten Stelle nicht darauf beschränkt zu sagen, der Gottesfreund erbe die ganze Welt, sondern daß er dann noch die Gemeinschaft mit dem Vater des Alls besonders hervorhebt. — Eine andere wichtige Stelle über die Gottesfreundschaft steht: Quis rerum divinarum heres 21:

---

1) Die Erklärung, die Deißmann, Bibelstudien, S. 160, vorgetragen hat, scheint mir nicht einleuchtend zu sein.

2) Wichtig ist, daß Philo de somniis I 18 vom Logos sagt: *φίλος γὰρ καὶ γνώριμος ἴκα συνήθης καὶ ἑταῖρος ἡμῖν ἐστιν.*

οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ (vgl. das Philofragm. M. II, p. 652 πᾶς σοφὸς θεοῦ φίλος) καὶ μάλιστα κατὰ τὸν ἱερώτατον νομοθέτην. παῤῥησία δὲ φιλίας συγγενές. ἐπεὶ πρὸς τίνα ἄν τις ἢ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον παῤῥησίαιτο; παγκάλως οὖν ἐν τοῖς χρησμοῖς φίλος ᾄδεται Μωυσῆς. (Exod. 33, 11) ἵν ὅσα ἐπὶ θάρσει παρακεκινδυνευμένα διεξέρχεται, φιλίᾳ μᾶλλον ἢ αὐθαδείᾳ προφέρεσθαι δοκῇ. θρασύτης μὲν γὰρ αὐθάδους, φίλου δὲ θαρραλεότης οἰκεῖον.

Die Stelle ist bemerkenswert, weil sie erstens die φιλία mit der παῤῥησία verknüpft [1], und weil sie zweitens unsere frühere Behauptung unterstützt, daß Moses mindestens in gleichem Maße wie Abraham als φίλος θεοῦ gegolten hat [2]. Wenn Philo auf diese Weise φίλος und παῤῥησία miteinander verknüpft, dann ist es nicht mehr verwunderlich, daß er auch den φίλος Gottes dem δοῦλος gegenüberstellt. In de sobrietate c. 11 liest man: φίλον γὰρ τὸ σοφὸν θεῷ μᾶλλον ἢ δοῦλον. παρὸ καὶ σαφῶς ἐπὶ Ἀβραὰμ φάσκει· μὴ ἐπικαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ φίλου μου; Dieser Unterschied zwischen Knecht und Freund drückt sich nach Philo nun auch in der Art aus, wie Gott redet. Dem Knecht gibt er einen Befehl, dem Freund einen Auftrag. Das scheint wenigstens Philo in den Quaestiones in Genes. ausgeführt zu haben; wir haben freilich nur Katenenfragmente [3].

ἔπαινος δὲ τοῦ δικαίου τὸ πάντα ποιῆσαι τὰ προσταχθέντα, δεύτερον τὸ ἐντέλλεσθαι μᾶλλον ἐθέλειν ἢ κελεύειν αὐτῷ τὸν θεόν. ἐντέλλονται γὰρ μὲν φίλοι, κελεύουσι δὲ δεσπόται. ὑπερβάλλει γὰρ ἐπὶ θεοῦ τὸ πρῶτον εἰ καὶ μέγα τὸ δεύτερον. Procop. 29 C.	μέγας ἔπαινος τοῦ δικαίου ὅτι τὰ προσταχθέντα πάντα ἐπετέλεσεν ἰσχυρογνώμονι λογισμῷ καὶ θεοφιλεῖ διανοίᾳ. δεύτερον δὲ ὅτι οὐκ ἐθέλει κελεύειν αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐντέλλεσθαι. κελεύουσι μὲν γὰρ καὶ προστάττουσι δούλοις δεσπόται, ἐντέλλονται δὲ φίλοι. θαυμαστὴ οὖν δωρεὰ καὶ τὸ ταχθῆναι τὴν ἐν δούλοις καὶ θεράπουσι παρὰ τοῦ θεοῦ τάξιν, ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας ἐστὶ τὸ καὶ φίλον γενηθῆναι γενητὸν ἀγενήτῳ. Barb. VI, 8 f. 101.

1) Auch Maximus Tyr. or. XIX, 4c verknüpft das φίλος θεῷ sein mit der παῤῥησία.

2) Vgl. noch Quod omnis probus liber 44 Moses ὅς εἰ καὶ θείας οὐκ ἠξίωται μοίρας καθ' αὑτόν, ἀλλὰ τοι διὰ τὸ φίλῳ θεῷ χρῆσθαι πάντως ὤφειλεν εὐδαιμονεῖν. Übrigens hat Hieronymus später viel Gestalten des Alten Testaments als amici Dei bezeichnet z. B. Lot Epist. 22, 8; Daniel das. 47, 2; David 79, 7.

3) Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, S. 55. Ich möchte nicht verhehlen, daß zum mindesten die Fassung im Barb. mir von dem Verdacht christl. Überarbeitung nicht frei zu sein scheint.

In seiner Schrift über Abraham § 129 [1] hat Philo dem Gedanken der Gottesfreundschaft eine neue Nuance verliehen. Er sagt: „Für solche nun, die mich um meinetwillen ehren, wird eine Belohnung ausgesetzt sein, wie sie Freunden zukommt; jene, die aus eigennützigen Gründen (mir dienen), erhalten zwar nicht denselben Lohn, aber doch einen solchen, daß sie nicht für Fremde angesehen werden". Es ist wichtig festzustellen, daß hier die Idee der Gottesfreundschaft mit der der uninteressierten Liebe zu Gott verknüpft ist (*τὰ δὲ ἆθλα τοῖς μὲν ἐμὲ τιμῶσι δι' ἐμὲ κείσεται φίλια, τοῖς δὲ διὰ τὰς χρείας, φιλία μὲν οὔ, τὸ δὲ μὴ ἀλλοτρίοις νομίζεσθαι*). Es ist nicht zu verkennen, daß die Idee der Gottesfreundschaft bei Philo eine große Rolle spielt [2]. Wie sehr sie ihn bewegt hat, kann man auch noch daraus ersehen, daß, wenn er gewisse Eigenschaften hervorhebt, die nur Gott besitzt, dann doch hinzufügt: *καὶ εἴ τις θεῷ φίλος*; cf. z. B. Leg. alleg. III, 71, ferner 204: *πιστὸς δὲ μόνος ὁ θεὸς καὶ εἴ τις θεῷ φίλος*.

3. Der Gottesfreund im Neuen Testament. Im Matth.-Evgl. 10, 26 ff. findet sich ein Spruch über das Sich-Nicht-Fürchten-Sollen, der in seiner jetzigen Form noch deutlich eine Art von rhythmischer Gliederung erkennen läßt. V. 26: *μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς*. V. 28: *καὶ μὴ φοβεῖσθε*. V. 28 c: *φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον κτλ.* V. 27 scheint mir aus formalen Gründen diesem Spruch nicht ursprünglich angehört zu haben, denn der dreifache Rhythmus des Verses wird durch ihn gestört. Vergleicht man nun Luk. 12, 2—5 damit, so sieht die Fassung bei Lukas neben dem Matth.-Text beinahe wie eine prosaische Paraphrase aus [3]. Der rhythmische Klang des Spruches ist fast ganz verwischt; man vergleiche nur einmal Luk. 12, 5 mit Matth. 10, 28 c. Wie schwerfällig ist der Gedanke bei Lukas formuliert. Die Erörterung dieser stilistischen Fragen ist nicht gleichgiltig, denn mir scheint, daß mit dieser

1) Übers. von Cohn I, S. 123.

2) Wie sie mit seinen übrigen Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Seele zusammenhängen, darüber hat Ém. Bréhier, Les idées philosoph. et relig. de Philon, S. 233 ff. einiges gesagt.

3) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, als wollten wir stilistische Verschiedenheiten zu historischen Kriterien machen. Über das höhere Alter der einen oder der andern Fassung wird durch die Konstatierung von Stilunterschieden nichts entschieden.

Stilveränderung bei Lukas es zusammenhängt, wenn dort in 12, 4 gesagt wird: λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε. Der ganze Tenor des Spruches in der Fassung bei Matthäus schließt aus, daß dort das Wort φίλος hätte auftreten können. Das männliche und starke Gefühl, das aus den in den Satzanfängen stehenden Worten μὴ φοβηθῆτε spricht, läßt den Gedanken an intime menschliche Beziehungen nicht aufkommen. Anders dagegen bei Lukas. Hier tragen die Sätze einen mehr lebhaften Charakter; der Redner und seine Zuhörer treten in Kontakt miteinander, und da stellt sich das Wort von den φίλοι ein. Man würde sich die Erklärung für das Auftauchen dieses Wortes an dieser Stelle sicher zu leicht machen, wenn man es aus dem Predigtstil der frühchristlichen Gemeinden ableitete. Ich glaube nicht, daß mit solchen unbeweisbaren Hypothesen viel gewonnen wird. Vielleicht ist es besser, man sucht zu zeigen, in welchen Gedankenkomplexen dieses Wort bei Lukas eingebettet ist. Luk. 12, 2 f. handelt von der ἀποκάλυψις und γνῶσις des Verborgenen; V. 4 spricht dann vom Martyrium. Daß das Wort φίλος innerhalb dieser Zusammenhänge bei Lukas auftritt, ist nicht bedeutungslos, denn in denselben Zusammenhängen ist auch im Johannesevangelium von den φίλοι die Rede. In Joh. 15, 13 heißt es, daß niemand größere Liebe habe, als wer sein Leben ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ gibt, und in V. 15 die Jünger Jesu seien φίλοι und nicht δοῦλοι, denn es gilt von Jesus: πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν. Tod und Offenbarung sind also auch hier mit der Vorstellung vom φίλος verknüpft. Dazwischen schiebt sich freilich ein Gedanke ein, der im Lukasevangelium nicht auftritt: ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Es ist aber immerhin möglich, diese ἐντολή mit der ἀγάπη, die ihr Leben läßt (V. 13), zu verknüpfen. An den Ausführungen in V. 14. 15 ist bemerkenswert, daß sie mit den früher von Philo angestellten Erwägungen z. T. wenigstens sich berühren. Wenn Philo das ἐντέλλειν dem κελεύειν gegenüberstellt und das ἐντέλλεσθαι zu den Merkmalen der Gottesfreundschaft rechnet, so entspricht dem die Formulierung von V. 14 ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε ἐὰν ποιῆτε ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Wenn Philo dann weiter den φίλος θεοῦ dem δοῦλος gegenüberstellt, so entspricht dies dem V. 15. Aber man darf diese Analogien wiederum auch nicht überschätzen. Der Philonische Gegensatz von ἐντέλλειν und κελεύειν kehrt in Joh.

15, 14 nicht wieder, und wenn Philo — wenigstens in de sobriet. 11 — über den Gegensatz von *φίλος* und *δοῦλος* redet, so steht dahinter der Gegensatz des *αἰσθητὸς* und des *νοητὸς κόσμος*, während in Joh. 15, 15 dieser Gegensatz in die personale Sphäre verlegt ist. An eine Abhängigkeit des Johannesevangeliums von Philo ist natürlich nicht zu denken.

Dagegen möchten wir auf einen anderen Zusammenhang hinweisen. Reitzenstein hat in seiner Abhandlung über „Das Mandäische Buch des Herrn der Größe“ (Sitzungsber. Heidelb. Akad. Philol. Histor. Kl. 1919) auf die eigentümliche Übereinstimmung der mandäischen Literatur mit dem Johannesevangelium hingewiesen. Betrachten wir uns daraufhin die mandäische Literatur, so ist man erstaunt, welche große Rolle in ihr die Bezeichnung der „Freunde“ spielt.

In der Qolasta Lidzbarski, p. 14 (cf. p. 39. 63. 79. 128. 129. 132) ist von den „Freunden des Namens der Kušta“ die Rede. p. 42 heißt es: „Manda d'Haije! Richte deine Augen auf deine Freunde, deine Sprossen, deine Jünger!“ p. 75: „Kušta steht fest für ihre Freunde, Manda d'Haije für seine Auserwählten“. p. 93: „Das große Leben ruht unter seinen Freunden, und seine Freunde sind am großen Lichtort und der glänzenden Wohnung.“ p. 108: „Du Arzt, dessen Heilmittel das Wasser ist, komm sei deinen Freunden ein Arzt.“ p. 108: „Der für seine Freunde das Recht sucht und es zur Geltung bringt.“ p. 136: „Der auf den Pfaden der Wahrheit seine vollkommenen Freunde aufrichtet.“ Manda d'Haije ist es, der seinen Freunden „Ware bringt, wahrhafte Worte den Gläubigen“, der „seinen Freunden zum Siege verhalf“ p. 187. 193. 203. 212 u. ö.; der seine Freunde „nicht verdammt“ p. 189, der ihnen, seinen „Brüdern“ und „Freunden“ (p. 191), „verborgene Mysterien offenbarte und Glanz über sie legte“ p. 193; nach dem seine „Freunde“ verlangen p. 194, in deren „Herzen“ er wohnt p. 198 (cf. sonst noch p. 205. 217. 222 usw.). Aus dem Johannesbuch der Mandäer kommen noch folgende Stellen hinzu: „Ich werde meine Freunde erretten“ Lidzbarski p. 154, 11 f. „Ich und meine Freunde der Kušta werden in der Škina des Lebens Platz finden“ p. 161, 3. „Die Stimme des Manda d'Haije ist es, der ruft und seine Freunde aufklärt“ p. 167, 23 f. (cf. sonst noch p. 92, 3; 94, 1; 101 Anm. 2; 101, 19 f.; 221, 17).

Überschaut man alle diese Aussagen, so ist einmal bemerkenswert, daß Manda d'Haije selbst anscheinend nicht als Freund bezeichnet wird. Auch im Johannes- und Lukasevangelium wird nur gesagt, daß die Jünger Jesu Freunde seien, nicht aber daß Jesus

der „Freund" ist, wie er etwa die Wahrheit und das Leben ist. Sodann ist weiter beachtenswert, daß die Verknüpfung des Wortes Freund mit dem Martyrium in der mandäischen Literatur fehlt; dagegen ist die Verbindung der Ideen: Freund und γνῶσις sowohl in den Evangelien wie in der mandäischen Literatur nachweisbar. Im mandäischen Schrifttum tritt nun aber noch ein anderer Komplex auf, mit dem die Bezeichnung „Freund" eine Verbindung eingeht; man könnte ihn die eschatologische Gedankengruppe nennen. Wenn vom „Siegen", vom „Aufrichten", „Aufstellen", vom „Nicht-Verdammen", vom „Wohnen am Lichtort" usw. die Rede ist, dann fällt in diesem Zusammenhang auch immer der Ausdruck „Freund". Diese eschatologische Orientierung des Freundesbegriffs tritt im NT. ganz zurück. Wir haben eine eschatologische Orientierung früher nur im Buch der Jubiläen gefunden, und doch ist der Unterschied der Eschatologie auch hier wieder mit Händen zu greifen. In den Jubiläen eine rein futurische Einstellung, an der auch die Idee der Gottesfreundschaft Teil hat; in der mandäischen Literatur eine perfektivische Ausdrucksweise. Manda d'Haije hat den Sieg errungen, und seine „Auserwählten", seine „Brüder", sind seine Freunde. Dadurch hat der Begriff im Mandäismus eine viel lebhaftere Farbe erhalten. Es ist nun sehr interessant, daß der Manichäismus, der mit dem Mandäismus doch in irgendwelchen historischen Zusammenhängen steht (ich drücke mich mit Absicht so vorsichtig aus), ebenfalls den religiösen Gebrauch des Wortes „Freund" kennt. Es begegnen da freilich in den Originaltexten verschiedene Worte zur Bezeichnung des Begriffs Freund, und es ist nicht unmöglich, daß auch verschiedene Religionen ihre spezielle Fassung des Begriffs der Gottesfreundschaft dem Manichäismus übermittelt haben [1].

In einem Turfanbruchstück aus dem Evangelium des Mani heißt es: „Ich, Mani, der Abgesandte Jesu, des Freundes in der Liebe des Vaters, des Gottes des berühmten" (M. 17. Müller, Handschriftenreste, Abhandlungen Berl. Akad. 1904, p. 26). Ein Hymnus M. 324 sagt: „Erleuchter bist Du, Kraft, Beistand (Held) und Freund", das. p. 75.

1) Ich denke z. B. an den von Chavannes-Pelliot in Journ. asiat. 1911/12 edierten manichäischen Traktat in chines. Sprache, in dem es p. 510 heißt; vous voilà bien maintenant un grand „ami excellent" de la foule des êtres vivants. Die Anmerkung fügt hinzu, daß „ami excellent" ein buddhistischer Terminus sei.



In der Totenmesse M. 4 heißt es: „vereinigt ist der Leuchtenden Freund mit Frieden“, das. p. 529. In M. 64 wird gesagt: „Dies antwortet der Gesang der Freunde“, das. p. 93. Aus der zuletzt genannten Stelle scheint mir hervorzugehen, daß „die Freunde“ eine Selbstbezeichnung für die Manichäer gewesen ist. Wenn es in dem Hymnenbruchstück heißt „Erleuchter bist Du, Kraft, Beistand und Freund“, so erklärt sich eine solche Apostrophierung wohl aus dem Charakter des Hymnenstils überhaupt; ich kenne wenigstens ein Beispiel auch aus der lateinischen Literatur: In einem hymnenartigen Stück seines elften Traktates sagt Priscillian u. a.: tu (Gott) frater filiis, tu filius fratribus, tu electis amicus, ed. Schepß, p. 104, 10 [1]. Wenn in der Totenmesse von dem „Freund der Leuchtenden“ die Rede ist, so haben wir es mit einem Ausdruck zu tun, der sonst wohl auch mit „Freund der Lichter (Lichtwesen)“ wiedergegeben wird (s. Flügel, Mani, S. 54 f.). Es ist ein Lichtwesen, das den Urmenschen aus der Finsternis errettet (s. Théodore bar Khoni ed. Pognon, p. 186 f.). Es ist das erste Glied einer ersten Triade, resp. einer Heptas, die zur Rettung des Urmenschen auszieht; hinter diesem Ausdruck wird sich eine vormanichäische Gottheit verbergen, die bisher aber noch nicht ermittelt worden ist (s. Cumont, Recherches sur le manichéisme I, S. 21). In den von Müller publizierten Handschriftenresten befindet sich auch ein Sendschreiben des Mesôn (M. 731. Müller a. a. O. p. 33). Da heißt es: „Niemand möge euch verzagt machen, daß ihr in der Welt seid, denn Freund der Freunde seid ihr.“ Dieser merkwürdige Ausdruck „Freund der Freunde“ begegnet auch in der mandäischen Literatur: „Suchet und findet für euch selbst, für eure Freunde, für die Freunde eurer Freunde und für die Freunde des großen Stammes des Lebens“, Qolasta Lidzbarski, p. 66 f., ähnlich p. 140 „und bitten Dich mit einer Bitte der Großen für uns, unsere Freunde, die Freunde unserer Freunde, die Freunde des großen Stammes des Lebens“. Wie eine Antwort auf dieses Suchen und Finden und auf dieses Bitten klingt es, wenn es bei Clemens Alex. Quis dives? 33, 1 heißt: *διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου τιμὴν καὶ εὔνοιαν καὶ οἰκείωσιν ὁ κύριος ταῦτα δίδωσι· δώσω γὰρ οὐ μόνον τοῖς φίλοις ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τῶν φίλων.* Harnack hat schon früher vermutet, daß es sich bei diesem letzten Satz um ein Agraphon handele; mir scheint, daß nach den von mir beigebrachten Parallelen eine Herkunft aus einem Apokryphon nicht mehr unwahrscheinlich ist [2].

1) Vgl. auch Acta Petri 39 *σύ μοι ἀδελφός, σὺ φίλος, σὺ δοῦλος.*

2) Bei Schahrastani, Religionsparteien, übers. von Haarbrücker I, S. 253, steht eine merkwürdige Notiz, mit der ich nichts anzufangen weiß: „Einige von ihnen (Anhänger des Anan Ibn Daûd) sind der Ansicht, Isa selbst habe nicht den Anspruch gemacht, daß er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei, welches das Gesetz des Mûsa auflöse, sondern daß er zu den Freunden Gottes gehöre, welche ein gottesfürchtiges Leben führen und mit den Satzungen der Thora vertraut seien.“

Über die Bezeichnung der Christen als „die Freunde“ hat Adolf von Harnack (Mission [3], S. 404ff.) wichtige Ausführungen gemacht; sie wären vielleicht nur dahin zu ergänzen, daß die Bezeichnung *φίλοι* in den heidnischen *θίασοι* durchaus üblich war [1]. In welcher Weise die Vorstellungen von *φίλος* und Mahl(Kult)genosse miteinander zusammenhängen, hat Dölger (Der hl. Fisch, S. 502—505) dargelegt; daß die *φίλοι* in der Aberciusinschrift einen seltsamen („gnostischen“) Klang haben, scheint er mir freilich zu Unrecht gegenüber Harnack zu bestreiten. Daß die Bezeichnung „die Freunde“ oder Freund Gottes u. ä. aber nur auf griechischem Sprachgebiet oder unter dem Einfluß griechischen Denkens möglich war [2], scheint mir durch die entgegenstehenden Belege aus der mandäischen und manichäischen Literatur nicht gestützt zu werden [3]. Auch gewisse aramäische Eigennamen scheinen mir für die Möglichkeit einer Entstehung des Ausdrucks „Freund Gottes“ auf semitischem Boden zu sprechen. Ich erinnere z. B. an den Namen *Ράμειλλος* (Inschrift von Hierapolis), den Lidzbarski [4] als רָחֲמִי אֵל „mein Freund ist Gott“ gedeutet hat, oder an רחמי גדע in einer nabatäischen Inschrift [5]. Auch im Iranischen gibt es, wie mich Herr Dr. von Selle gütigst belehrt hat, eine Reihe von Eigennamen, die auf die Vorstellung des Gottesfreundes schließen lassen. Z. B. Srōš yār Freund des Srōš, Ōrmaz yār Freund des Ormuzd, oder die späteren Namen Xudayār und Yuzdjār, die man direkt mit „Gottesfreund“ über-

1) Ich verweise z. B. auf die Inscript. of the British Museum IV, Nr. 946 und auf die Ausführungen von K. Buresch, Aus Lydien, S. 56. 131 und Poland, Das griech. Vereinswesen, S. 53.

2) Harnack, Mission [3], S. 406 spricht davon, daß in gnostischen Kreisen unter dem Einfluß der griech. Philosophie die Bezeichnung „die Freunde“ aufgekommen sei.

3) Vielleicht ist es bei der religionsgeschichtl. Stellung des clementinischen Schriftenkorpus kein Zufall, daß in ihm die „Gottesfreunde“ hervortreten. In IV, 28, p. 126 Gersd. ist von Zoroaster die Rede, tamquam amicum Dei ac fulminis ad coelum vehiculo sublevatum, heißt es; dann weiter: etiam nunc multi eos qui fulmine obierint, sepulcris honoratos tamquam amicos dei colunt. Das ist freilich nur Volksglaube. Aber Recogn. II, 14 ed. Gersd. p. 46 sagt Simon Magus zu seinen Jüngern: vos primos assumsi amicos ut in caelestibus et ineffabilibus locis meis vos collocem. Vgl. noch Recogn. I, 24; IV, 9.

4) Ephemeris f. semit. Epigraphik III, S. 302.

5) Littmann, Semitic Inscr., S. 94; Lidzbarski, Ephem. I, S. 74. Anders Clermont-Ganneau in Recueil d'archéol. orient. II, S. 108ff.; III, S. 75ff.

setzen kann. Diese kurzen Hinweise sollen nur verhindern, daß man sich das Auftauchen des Terminus „Freund“ im religiösen Sinne im Urchristentum einseitig von griechischen Voraussetzungen aus erklärt. Nicht selten hat man den Gebrauch des Terminus *φίλος* resp. *φίλοι* im Johannesevangelium als Beweis für die rein griechische Herkunft dieses Evangeliums und seiner Zugehörigkeit zu einer späteren historischen Schicht genommen; mir scheint, daß die neuere Reitzensteinsche Problemstellung (Mandäismus und Johannesevangelium) eine berechtigte Reaktion gegenüber der älteren Auffassung darstellt.

4. Es scheint, daß die altchristliche Literatur vor dem Auftreten der großen Kirchenlehrer in Alexandria von einer religiösen Verwendung des Wortes *φίλος* wenig Gebrauch gemacht hat [1]. Justin sagt in seinem Dialog c. 8 einmal: *ἔρως εἶχέ με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων οἵ εἰσι Χριστοῦ φίλοι.* Dieser Satz steht in dem Bericht über die Bekehrung Justins und weist auf c. 7 zurück, wo davon die Rede ist, daß die Propheten von Jesus gezeugt haben. So erklärt es sich, daß die Propheten an dieser Stelle nicht *φίλοι θεοῦ*, sondern *φίλοι Χριστοῦ* genannt werden. In dial. 28, 11 heißt es, wenn einer auch Perser oder Skythe ist, *ἔχει δὲ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ φυλάσσει τὰ αἰώνια δίκαια, περιτέτμηται τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομὴν* (Herzensbeschneidung) *καὶ φίλος ἐστὶ τῷ θεῷ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ καὶ ταῖς προσφοραῖς χαίρει.* Wie man sieht, spielt der Ausdruck *φίλος θεοῦ* bei Justin und den Apologeten keine irgendwie bedeutende Rolle. Von wirklich großer Wichtigkeit ist er erst bei Clemens Alexandrinus und bei Origenes, und hier nimmt der Terminus freilich einen solchen Platz ein, wie vielleicht sonst nirgends in der altchristlichen Literatur.

Im Protr. des Clem. Alex. XII, 122, 10 Stählin liest man:

εἰ δὲ „κοινὰ τὰ φίλων“, θεοφιλὴς δὲ ὁ ἄνθρωπος (καὶ γὰρ οὖν φίλος τῷ θεῷ μεσιτεύοντος τοῦ λόγου), γίνεται οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

---

1) Einige der in diesem Abschnitt beigebrachten Stellen verdanke ich den Bemerkungen von Harnack, Mission [3], S. 404 ff. und von Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, S. 129, Anm. 1. Vgl. auch Harnack, Der kirchengesch. Ertrag der Homilien des Origenes, S. 104 ff.



Hier haben wir eine Argumentation, die wir schon von Diogenes Laertius und von Philo her kennen[1]. Die Verknüpfung der Gottesfreundschaft mit dem Spruch *κοινὰ τὰ φίλων*. Sehen wir uns aber einmal die Art, wie Clemens seine Argumentation vorträgt, genauer an. Wir befinden uns in dem begeisterten Schlußkapitel des Protreptikus. Die Herrlichkeit dessen, was die Christen unter der Leitung des Logos gewinnen, soll den heidnischen Lesern vor Augen geführt werden. Alles was griechische Philosophie den Menschen verheißen hat, kann der Logos der Christen mit viel mehr Recht den Menschen verheißen. Daher können die Christen sagen *κοινὰ τῶν φίλων*, weil sie die Gottesfreundschaft haben. Ja, man kann weitergehen und sagen: *μόνος Χριστιανὸς πλούσιος, σώφρων καὶ εὐγενής* (XII, 122, 4), um aber alles Mißverständnis zu vermeiden, fügt er noch hinzu *ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Der Satz über die Gottesfreundschaft steht in einem stark rhetorischen Zusammenhang. Clemens will weniger sagen, daß die Christen alles haben — jener vom Ressentiment durchsetzte Gedanke der Stoiker, daß n u r der Weise alles habe, tritt hier zurück —, als daß die Christen alles haben, weil sie Gott haben. Die Herrlichkeit ihrer Würde, die sich in dem Prophetenwort ausspricht: „Ich habe euch gesagt, daß ihr Götter seid und allesamt Söhne des Höchsten" Ps. 81, 6, soll auch in dem Satz über die Gottesfreundschaft zum Ausdruck kommen. Damit ist schon gesagt, in welcher Weise die Fassung des Gedankens bei Clemens sich von der stoischen Fassung unterscheidet. Wenn Diogenes Laertius sagt: *φίλοι οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς*, sagt Clemens: *θεοφιλὴς ὁ ἄνθρωπος*. Die stoische Einschränkung auf den *σοφὸς* wird abgelehnt; der Mensch ist *φίλος θεοῦ μεσιτεύοντος τοῦ λόγου*. Aber auch die philonische Einschränkung auf den *προφήτης* (der bei Philo sich doch enge mit dem *σοφὸς* be-

---

1) Nachträglich ersehe ich aus der Arbeit von Bohnenblust: „Zum Topos *περὶ φιλίας*. Diss. phil. Bern, 1905, daß auch Proclus in Platon. Alcib. pr. p. 453b Cousin[2] den Satz hat: „alles gehört dem Guten, denn es gehört Zeus; Zeus Freund aber ist der Gute, und den Freunden ist alles gemein".

Beachtenswert ist die Platonische Umbiegung (der „Gute" wird statt des „Weisen" genannt) bei Proclus. — In den Kynikerbriefen begegnet man folgender Formulierung: *πάντα τοῦ θεοῦ καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων, ὥστε πάντα εἶναι τοῦ σπουδαίου*. Cratetis epist. 27 (p. 213f. Hercher), vgl. ep. 26 und Diogen. ep. 10 (Hercher p. 238.) Auch Cassiodor (?) de amicitia, ed. Paris 1600, p. 517a wäre hier noch anzuführen.

rührt) ist von Clemens fallen gelassen. *Θεός* und *ἄνθρωπος* stehen sich allein bei Clemens gegenüber. In Paed. I, 3, 7, 1 (Stählin p. 94) sagt Clemens, Gott erlasse die Sünden, und fährt dann fort: *εἰκότως ἄρα φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστιν.* Hier ist *φίλος* vielleicht nicht mit Freund, sondern mit „lieb" zu übersetzen; jedenfalls wäre es übereilt, aus dieser Stelle den Gedanken einer rein geschöpflichen Gottesfreundschaft herauszulesen. — Interessant ist Paed. III, 2, 12, 4.

Dort ist von Abraham die Rede, der *πατρὶς, συγγενεῖς, κτῆσις, πλοῦτος* verachtet, um Gott nachzufolgen (*ἕπεσθαι*), Gott aber *ποιήσας αὐτὸν ἔπηλυν καὶ διὰ τοῦτο καὶ φίλον αὐτὸν ὠνόμασεν τῆς οἴκοι καταφρονήσαντα περιουσίας.*

Diese Verknüpfung des *φίλος θεοῦ*-Titels Abrahams mit dem Verlassen alles seines Besitzes und mit seiner Nachfolge Gottes scheint mir insofern bedeutsam zu sein, als die Deutung seines Lebens im Sinne einer beinahe mönchischen *ξενιτεία* dem Abraham nach Clemens denselben Ehrentitel eingetragen hat wie dem christlichen Asketen, nämlich *φίλος θεοῦ*. In Strom. IV, 4, 14, 2 (Stählin p. 254) ist von dem *γνωστικὸς* die Rede, der für Christus sein Leben hingibt:

εὐθαρσήσας τοίνυν πρὸς φίλον τὸν κύριον, ὑπὲρ οὗ καὶ τὸ σῶμα ἑκὼν ἐπιδέδωκεν, πρὸς δὲ καὶ τὴν ψυχήν, ὥς οἱ δικασταὶ προσεδόκησαν, ἔρχεται; „φίλε κασίγνετε" ποιητικῶς [τε] ἀκούσας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα.

Dieser Gedanke, daß der Märtyrer „Freund Gottes" sei, wird bei Clemens noch öfter ausgesprochen. So z. B. Strom. IV, 8, 57, 1: die Seele des Märtyrers *τῆς θείας ἀπαρτωμένη φιλίας ἀδούλωτος ἄνω περιπολεῖ.* Eine spezifisch mystische Fassung des Ausdrucks Gottesfreund läßt sich bei Clemens an anderen Stellen belegen. In VII, 11, 68, 1 wird zunächst ausgeführt, daß die Liebe *φίλον ὁμοῦ καὶ υἱὸν τὸν γνωστικὸν ἀπεργάζεται,* die *φιλία* aber *δι' ὁμοιότητος περαίνεται.* Das ist ein platonischer Gedanke. *ὁ ἄρα γνωστικός,* heißt es dann weiter, *τοῦ ἑνὸς ὄντως θεοῦ ἀγαπητικὸς ὑπάρχων, τέλειος ὄντως ἀνὴρ καὶ φίλος τοῦ θεοῦ, ἐν υἱοῦ καταλεγεὶς τάξει.* An dieser Stelle ist der Begriff des *φίλος* von dem des *υἱός* nicht deutlich geschieden [1]. Der an dieser Stelle berührte Gedanke einer

1) Vgl. auch Strom. VI, 114, 6: *ὁ εἰς υἱοθεσίαν καὶ φιλίαν τοῦ θεοῦ καταταγείς.* Auch in den Excerpta e Theodoto 20, 2 ist die Unterscheidung von *φίλος* und *υἱός* nicht vollzogen. Christus *ἄγει οὖν εἰς ἐλευθερίαν τὴν τοῦ πατρὸς, συγκληρονόμους υἱοὺς καὶ φίλους.*



ὁμοίωσις resp. *ὁμοιότης* klingt an einer anderen Stelle wieder. In Strom. VII, 10, 57, 4 sagt Clemens:

καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν ... δευτέρα δὲ ἡ ἐξ πίστεως εἰς γνῶσιν. ἡ δέ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν.

Diese Aufgipfelung [1] der *ἀγάπη* auf die *γνῶσις* und die in dieser Überschattung der *γνῶσις* durch die *ἀγάπη* im Erkenntnisakt zur Erscheinung kommende *φιλία* scheint mir besonders beachtenswert zu sein. Von da aus scheint mir der merkwürdige Gedanke von Strom. VII, 7, 42, 3 deutlich zu werden:

οἱονεὶ γὰρ ἀντεπιστροφή τίς ἐστι τῆς προνοίας ἡ τοῦ γνωστικοῦ ὁσιότης καὶ ἀντίστοφος εὔνοια τοῦ φίλου τοῦ θεοῦ, und ähnlich wird auch VII, 21, 2 zu verstehen sein: *Ὁ δὲ μετὰ τῶν δεόντων λογισμῶν παραδεξάμενος προθύμως καὶ φυλάξας τὰς ἐντολὰς πιστὸς οὗτος, ὁ δὲ καὶ εἰς δύναμιν ἀμειβόμενος δι' ἀγάπης τὴν εὐποιίαν ἤδη φίλος.*

An dieser Stelle ist dem *φίλος* eine bestimmte Stelle in der inneren Entwicklung angewiesen, von der *ἐντολή* zur *ἀγάπη*, vom *πιστός* sein zum *φίλος* sein. Eine solche Einordnung des *φίλος* in einen Entwicklungsprozeß finden wir bei Clemens öfter.

Man vgl. z. B. Strom. VII. 11, 62, 7: *ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πιστοῦ δούλου μεταβαίνων δι' ἀγάπης εἰς „φίλον" διὰ τὸ τέλειον τῆς ἕξεως.* In VII, 3, 19, 2 sagt Clemens: *οὗτος γάρ ἐστιν „ὁ θεράπων τοῦ θεοῦ" ὁ ἑκὼν ταῖς ἐντολαῖς ὑπαγόμενος. ὁ δὲ ἤδη μὴ διὰ τὰς ἐντολάς, δι' αὐτὴν δὲ τὴν γνῶσιν „καθαρὸς τῇ καρδίᾳ" φίλος οὗτος τοῦ θεοῦ.* Man würde m. E. den Sinn dieses Satzes nicht konform wiedergeben, wenn man einfach den Gegensatz von *ἐντολή* und *γνῶσις* hier konstatieren würde. *Γνῶσις* ist lebendige Erkenntnis, und das bedeutet nach Clemens, daß in ihr die *ἀγάπη* in Erscheinung tritt. In VII, 12, 79, 1 ist der Gegensatz etwas anders formuliert: *αὐτίκα ἀποχὴν κακῶν ἐργάζεται ὁ φόβος, ἀγαθοποιεῖν δὲ προτρέπει ἐποικοδομοῦσα εἰς τὸ ἑκούσιον ἡ ἀγάπη, ἵνα τις ἀκούσῃ παρὰ τοῦ κυρίου „οὐκέτι ὑμᾶς δούλους ἀλλὰ φίλους λέγω" καὶ πεποιθὼς ἤδη προσίῃ ταῖς εὐχαῖς.* In Strom. VII, 5, 6 (Stählin p. 6) sagt Clemens: *δι' ὃν* (= Christus) *καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ μὲν „κατ' ἐπίγνωσιν", οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἳ μὲν ὡς φίλοι, οἳ δὲ ὡς οἰκέται πιστοί, οἳ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.* Daß der *φίλος* das dritte Glied einer Stufenreihe ist, ist uns bisher bei Clemens noch nicht begegnet [2]. Der Gedanke berührt sich

1) Clemens spricht nicht selten vom *ἐποικοδομεῖν* der Liebe.

2) Ambrosius Expos. in Evgl. sec. Lucam, ed. Ballerini Maild. 1872, t. III, p. 245f. unterscheidet filii, amici, mercenarii und servi. Filius per lavacrum,

mit den Ausführungen in Strom. I, 173, 6: *θεοῦ δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ πιστὸν γενέσθαι θεράποντα, ... εἰ δέ τις ἐπαναβαίη, τοῖς υἱοῖς ἐγκαταλέγεσθαι.* Damit ist die dritte Stufe bezeichnet. Es ist die *υἱοθεσία ἡ φίλη κεκλημένη τοῦ θεοῦ.* Aber statt des *φίλος* finden wir hier den *υἱός,* ein neuer Beweis dafür, daß für Clemens diese beiden Begriffe ineinander übergehen. In den Excerpta ex Theodoto 27, 5 (Stählin p. 116) ist von dem Gnostiker die Rede, der *ἤδη λόγος γενόμενος καὶ παρὰ τῷ νυμφίῳ καταλύων μετὰ τῶν πρωτοκλήτων καὶ πρωτοκτίστων, φίλων μὲν δι' ἀγάπην, υἱῶν δὲ διὰ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑπακοήν, ἀδελφῶν δὲ διὰ τῆς γενέσεως κοινόν.* Die hier auftauchende Verknüpfung von *φίλος* und *ἀδελφός* [1] kommt auch Eclog. 33, 2 vor: *φίλους γὰρ εἶπεν καὶ ἀδελφοὺς τοὺς ἐχομένους τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀφομοιώσεως ἐπιθυμίαν καὶ δίωξιν.* Man erkennt aber gleich, daß Eclog. 33, 2 nur eine äußerliche Parallele zu Exc. 27, 5 ist; denn in den Eclog. ist sowohl *φίλος* wie *ἀδελφός* mit der *ἀφομοίωσις* in Verbindung gebracht, während in den Excerpta 27, 5 *φίλος* mit der *ἀγάπη* und *ἀδελφὸς* mit der *γένεσις* verknüpft erscheint. Wenn ich recht sehe, ist der in Exc. 27, 5 ausgesprochene Gedankengang singulär. Er ist aber insofern von Bedeutung, als er auch für die *πρωτόκτιστοι,* für eine gewisse Engelkategorie, den Ausdruck *φίλοι* verwendet. Das berührt sich mit der früher von uns besprochenen Ausdrucksweise des Maximus Tyrius, der die Sterngeister *παῖδες* und *φίλοι* Gottes nennt [2]. Wenn nun Exc. 27, 5 von den *ἀδελφοί* die Rede ist, so steht ganz deutlich der Begriff der *παῖδες* (oder darf man sagen der *υἱοί*) dahinter; denn es wird gesagt, sie seien *ἀδελφοὶ διὰ τῆς γενέσεως.* Vielleicht darf man die Bezeichnung der Geister als *υἱοὶ διὰ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑπακοήν* für eine nachträglich aufgefüllte Reflexion betrachten, denn *υἱός* und *διδασκαλία* gehören zusammen (der Lehrer zeugt Söhne); aber die *ὑπακοή* könnte ebenso gut mit einem andern Begriff verknüpft sein. Maximus Tyrius kennt in Rede VIII, 8 b und XI, 12, 5 Geister, für die er die Bezeichnung *ὑπηρέται* hat. Plutarch def. 417a sagt: *λειτουργοῖς θεῶν ὥσπερ ὑπηρέταις.* Es wäre also möglich, daß hinter den *υἱοὶ* eine Kombination zweier Engelklassen stünde. Aber das bleibt unsicher.

Überschaut man die bei Clemens vorliegenden Aussagen über den *φίλος θεοῦ,* so fällt ihre große Mannigfaltigkeit auf. Die Ver-

---

amicus per virtutem, mercenarius per laborem, servus per timorem. Sed etiam ex servis et mercenariis fiunt amici.

1) Die Verknüpfung von *υἱός* und *φίλος* zeigt Strom. V, 40, 1. Bei Hieronymus in Hierem. II, 99, p. 141, 9 sq. ist der amicus dem filius untergeordnet.

2) Diese selbe Vorstellung wird wohl auch, wie schon Bousset gesehen hat, Past. Herm. Sim. V, 5, 3 vorausgesetzt, wo es heißt: *οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες.* Daß die *φίλοι τοῦ νυμφίου* im Hohenlied *ἄγγελοι καὶ ἅγιοι* seien, wird in Katenenhandschriften gelegentlich bemerkt; s. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen, 1902, S. 44.

knüpfung mit dem Spruch *κοινὰ τὰ φίλων* ist für Clemens nicht eigentlich charakteristisch. Wichtig für uns ist, daß Clemens die Anwendung des Wortes *φίλος θεοῦ* auf den Märtyrer kennt, nicht weniger wichtig, daß er auch die asketische Leistung des Abraham mit diesem Titel belohnt weiß. Das eigentümlich Neue bei Clemens scheint mir aber darin zu liegen, daß er den Begriff des *φίλος* mit der *ἀγάπη* in Verbindung bringt. Wenn ich recht sehe, läßt sich diese Verknüpfung bei Philo noch nicht nachweisen. Wie es aber im Sinne des Clemens zu dieser Verknüpfung gekommen ist, wird daraus ersichtlich, daß die *ἀγάπη* im Sinne des Clemens durch die *γνῶσις* hindurchbricht. Die *ἀγάπη* ist die eigentliche Vollendung der *γνῶσις*. Wenn auch die Gegenüberstellung von *δοῦλος* und *φίλος* dem Clemens mit Philo gemeinsam ist, so ist doch die Einstufung des *φίλος* in eine dreistufige Entwicklung dem Clemens anscheinend wieder eigentümlich. Es ist möglich, daß gewisse Ausführungen von ihm auf Pantainos zurückgehen. Ein abschließendes Urteil möchte ich mir nicht erlauben[1]; die ganze Frage könnte nur im Zusammenhang mit einer geschichtlichen Behandlung der Dämonenlehre von Poseidonius bis Clemens beantwortet werden. Der Begriff des Gottesfreundes ist trotz allem, was man dafür anführen kann, nicht gänzlich in ein spezifisch mystisches Verständnis bei Clemens aufgelöst. Die *γνῶσις* ist doch stets durch die mit ihr ontologisch verknüpfte *ἀγάπη* modifiziert. Nur in Strom. V, 40, 1 ist eine rein mystische Fassung unverkennbar, wo es vom Gnostiker heißt: *υἱὸς καὶ φίλος γενόμενος „πρόσωπον" ἤδη „πρὸς πρόσωπον" ἐμπίμπλαται τῆς ἀκορέστου θεωρίας.*

Wenn man die Aussagen des Origenes über die Gottesfreundschaft betrachtet, so fällt auf, daß sie mehr mit exegetischen als mit spekulativen Erörterungen zusammenzuhängen scheinen. Sel. in Ps. 22 (p. 94 Lomm.) sagt Origenes:

πρότερον μὲν ὡς ποιμὴν ὁ Χριστὸς ποιμαίνει τὰ πρόβατα, νῦν δὲ λοιπὸν ὡς φίλος καλεῖ τοὺς φίλους ἐπὶ τὴν τράπεζαν. „Οὐκέτι γάρ φησὶν ὑμᾶς καλῶ δούλους ἀλλὰ φίλους". Καὶ δούλους μὲν ποιεῖ φόβος θεοῦ, φίλους δὲ γνῶσις μυστηρίων θεοῦ.

Diese Orientierung der *φιλία* am Gegensatz zum *φόβος* ist uns schon öfter begegnet. In seiner Schrift über das Gebet c. 1 (p. 298, 7 f.)

1) Siehe zur ganzen Frage: Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria.



drückt Origenes diesen Gedanken so aus, daß er sagt, (Gott) *εἰς φίλον μεταβάλλοντος τούτοις ὧν κύριος ἦν πρότερον*. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium heißt es, Gott sei anfangs der *κύριος δούλων*, dann aber *προκοπτόντων ⟨δὲ⟩ καὶ ἐπὶ τὴν σοφίαν σπευδόντων καί ταύτης ἀξιουμένων ... οὐ μένει κύριος, γινόμενος αὐτῶν φίλος*; c. XXIX, 31 (p. 36 Preuschen). Vielleicht hat Origenes selbst die Frage aufgeworfen, wenn der *φίλος* wirklich so viel mehr ist als der *δοῦλος*, warum bezeichnen sich denn die Apostel als *δοῦλοι*? In dem von Diobouniotis und Harnack herausgegebenen angeblichen Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse (Texte und Unters. Bd. 38, 3) p. 21 wird zu Apok. 1, 1 bemerkt:

οὐ μάχεται τῷ λεχθέντι ὑπὸ τοῦ σωτῆρος πρὸς τοὺς γνωρίμους· οὐκέτι καλῶ ὑμᾶς δούλους ἀλλὰ φίλους, τὸ ὑπ' αὐτῶν ὁμολογούμενον περὶ αὐτῶν ὡς εἶναι δοῦλοι τοῦ κυρίου. κἂν γὰρ αὐτὸς τιμὴν καὶ ὑπεροχὴν αὐτοῖς δωρούμενος φίλους καὶ τέκνα καὶ ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖ, ἀλλ' οὖν αὐτοὶ εὐγνώμονες ὄντες ὁμολογοῦσιν ὡς τυγχάνουσι δοῦλοι, ἄξιον καὶ μέγιστον ἡγούμενοι θεὸν δεσπότην ἔχειν [1].

Besonders zahlreich sind die Erörterungen des Origenes über die Gottesfreundschaft in der von Maï veröffentlichten Katene zu den Proverbien.

Natürlich bin ich mir der Mangelhaftigkeit der Veröffentlichung Mais bewußt, ich weiß auch von der Unsicherheit der Lemmata und habe aus Faulhabers Schrift über die Hohelied-, Proverbien- und Prediger-katenen, 1902, S. 82 gelernt, daß dieser Katenenkompilator den Text seiner Quellen mit großer Freiheit behandelt hat. Aber alle diese Fragen sind für unsere Ausführungen hier ja nicht von entscheidendem Belang. Ich führe daher einige Stellen an. *Πᾶς ὁ τὸν φίλον τὸν Χριστὸν ἐγγυώμενος, ὡς δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν, παραδίδωσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τοῖς ἐχθροῖς, τοῖς εἰωθόσι πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα φιλίαν. Φιλία γάρ ἐστι πνευματικὴ γνῶσις θεοῦ καθ' ἣν καὶ οἱ ἅγιοι φίλοι θεοῦ χρηματίζουσιν, ὡς ὁ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς φίλος ἦν τοῦ νυμφίου, Μωϋσῆς τε καὶ ἀπόστολοι.* Nova Biblioth. patr. VII, p. 10. Zu Prov. 19, 4 scheint Origenes speziell Ausführungen über die Freundschaft mit Engeln gemacht zu haben. Ich teile den Text wegen der merkwürdigen Darlegungen hier mit. *Πλοῦτος γνώσεως καὶ σοφίας προστίθησιν ἡμῖν ἀγγέλους πολλούς· ὁ δὲ ἀκάθαρτον, ὃν καὶ πένητα φησί, καὶ ἀπὸ τοῦ δοθέντος αὐτῷ ἐκ παιδὸς ἀγγέλου χωρίζεται. ἡ γὰρ πνευματικὴ φιλία ἀρετή ἐστι καὶ γνῶσις θεοῦ, δι' ὧν συναπτόμεθα πρὸς φιλίαν ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν εἴ γε*

1) Vgl. zu dieser Stelle noch Zöpfl, Didymi Alexandrini in epist. canon. enarratio, 1914, S. 34, der Didymus vergleicht.



οἱ μετανοοῦντες ἄνθρωποι χαρᾶς αἴτιοι γίνονται τοῖς ἀγγέλοις. οὕτω καὶ ὁ σωτὴρ φίλους καλεῖ τοὺς δούλους ποτέ, τῆς μείζονος αὐτοῦ θεωρίας καταξιώσας. Οὕτω καὶ Ἀβραὰμ πλουτίσας ἐν γνώσει τὴν μυστικὴν ἐκείνην παρατίθησι τράπεζαν τοῖς κατὰ τὴν μεσημβρίαν φανεῖσι φίλοις αὐτοῦ. Σαοὺλ δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος φίλου διὰ τὴν κακίαν χωρίζεται. Nova Bibl. patr. VII, p. 28.

An dieser Stelle ist der auch bei Clemens erkennbare Zusammenhang von *φιλία* und *γνῶσις* besonders klar ausgesprochen: Die *γνῶσις* ist keine leere Erkenntnis; sie verknüpft uns mit heiligen *δυνάμεις*, und diese Verknüpfung führt das Erkennen (*γνῶσις*) über sich selber hinaus zu einer *φιλία*. Was bei Clemens gewöhnlich *ἀγάπη* genannt wird, heißt hier *φιλία*, und was bei Clemens stärker auf Christus konzentriert erscheint, verteilt sich hier auf eine Reihe von *δυνάμεις*. Dieses Katenenstück macht einen altertümlicheren Eindruck als manche Ausführungen bei Clemens. Ob es von Origenes stammt, mag hier unerörtert bleiben. In seiner Schrift gegen Celsus gebraucht er die Wendung: *τοὺς ἐκείνου φίλους ἀγγέλους καὶ ψυχὰς καὶ πνεύματα* VIII, 64 (Koetschau II, p. 280).

Zu Prov. 25, 9 und 27, 10 bemerkt die Katene jedesmal *φίλος ἡμῶν ἐστιν ὁ θεός* (a. a. O. p. 46. 49. 50). In der Stelle p. 46 wird die Menschwerdung als Beweis dafür angezogen, daß Gott unser *φίλος* sei, und zugleich der Ausdruck *ὁ φίλος ὁ Χριστός* gebraucht. Zu 25, 10 steht der merkwürdige Satz: *Χριστὸς δέ ἐστιν ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ φιλία. ὅθεν καὶ πάντες οἱ ἔχοντες γνῶσιν Χριστοῦ, φίλοι ἀλλήλων εἰσίν. Οὕτω καὶ ἐπὶ ταύτης μόνον τῆς φιλίας οἱ τοῦ αὐτοῦ φίλοι καὶ ἄλλων εἰσὶν φίλοι.* Der Gebrauch des Wortes *φίλος* für den Märtyrer läßt sich auch Exhort. c. 37, p. 35, 24f. bei Origenes nachweisen und liegt auch in Homil. in Genes. III, 4 (p. 43, 15 sq. Bährens) zugrunde [1].

Es entspricht den geschichtlichen Zusammenhängen, wenn wir nach Origenes noch wenigstens Didymus sich über die Freundschaft mit Gott äußern lassen. Didymus sagt in einem Katenenfragment [2]:

Ὁ διὰ τοῦ ἁμαρτάνειν φιλῶν τὸν κόσμον ἐχθρὸς ἀποδείκνυται τοῦ θεοῦ. ὡσαύτως καὶ ὁ τὴν πρὸς θεὸν φιλίαν δι᾽ εὐσεβείας βεβαιῶν

---

1) In de principiis I, 6, 4, p. 85, 22f. erklärt Origenes, er wisse nicht, wie in der Vollendung das Einzelne sein werde. Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus Deus et si qui eius per Christum et spiritum sanctum „amici" sunt. Der gnostische Begriff des Gottesfreundes ist hier noch ziemlich deutlich ausgesprochen.

2) Bei Cramer, Catenae ad Jacob 4, 6; s. auch den lat. Text in Didymi in ep. canonicus ed. Zöpfl, S. 8.

εὐθέως εὑρίσκεται τοῦ κόσμου ... ὁ δὲ κύριος εἰρήνην παρέχων φίλους θεοῦ παρασκευάζει.

Der in dem ersten Satz bei Didymus ausgesprochene Gedanke kehrt auch bei Origenes Jerem. Hom. p. 188, 16 Klosterm. wieder: *πῶς ὁ θεὸς ἔχθραν ποιεῖ τὴν πρὸς τόνδε, ἵνα φιλίαν ποιήσῃ τὴν πρὸς τὸν Χριστόν.*

Alle diese aus Clemens und Origenes angeführten Äußerungen lassen erkennen, daß sich die Reflexion über Gottesfreunde und Gottesfreundschaft in einigen typischen Linien ausgeprägt hat. Und zwar verlaufen diese Linien so, daß die Apostel, die Heiligen und die Gläubigen als Freunde Gottes bezeichnet werden können, und daß bei der Fassung des Glaubensbegriffes, mit dem der Begriff der Gottesfreundschaft verbunden ist, bald mehr die ethische und bald mehr die mystische Seite hervorgehoben wird.

Bei Ps. Melito Clavis (s. Pitra Spicileg. Solesm. III, p. 135) wird gesagt: amici, apostoli vel omnes sancti. (Die amica Christi ist die ecclesia vel anima sancta; Pitra Anal. nov. II, 414.) Daß die Apostel Gottes Freunde seien, tritt in den Erörterungen, die sich nicht gerade an Joh. 15, 14f. anschließen, wie z. B. Filastrius 159, 6, im allgemeinen nicht viel hervor. So nennt wohl einmal gelegentlich Christus den Petrus seinen *φίλος* (Acta Nerei et Achillei, ed. Achelis, p. 12, 17f.), und die Jünger heißen Knechte, Freunde und Erben (s. das äthiop. Buch Arde'et, in Journ. Amer. of Or. Society 25, 1904, p. 27); aber im allgemeinen haben doch die Heiligen, die Märtyrer, die Mönche und die Kirchenlehrer diese Ehrenbezeichnung erhalten.

Die Märtyrer als Freunde Gottes zu bezeichnen, war alter Brauch, der wohl in Joh. 15, 13 seine Grundlage hat. Johs. Chrysostomus sagt[1] in seiner Rede über die heiligen Märtyrer:

οὐ γὰρ ὡς δούλους αὐτοὺς δέχεται (Gott) (*καίτοι τοῦτο μεγίστη τιμὴ καὶ ἧς ἴσον οὐκ ἔστιν εὑρεῖν*) *ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ* (ed. Gaume II, 853).

In seiner 8. Rede gegen die Juden erwähnt er *τοὺς φίλους αὐτοῦ* (Gottes) *τοὺς μάρτυρας καὶ ἁγίους* (Migne P. G. 48, Sp. 937). Theodoret sagt in seiner Curatio:

τοὺς γὰρ ἐν εὐσεβείᾳ λάμψαντας καὶ ὑπὲρ ταύτης τὴν σφαγὴν δεξαμένους, ἀλεξικάκους ἡμεῖς καὶ ἰατροὺς ὀνομάζομεν, οὐ δαίμονας

1) Über Christus als *φίλος* redet Johs. Chrysostomus Hom. ad ep. ad. Rom. XXIV, Gaume p. 763.



καλοῦντες (*μὴ οὕτω λυπτήσαιμεν*) *ἀλλὰ θεῷ* (andere Hdschr. *θεοῦ*) *φίλους καὶ εὔνους θεράποντας* (ed. Gaisford p. 324).

Eznik spricht in seiner Schrift wider die Sekten p. 170 f. (Schmid) „von den Freunden Gottes, welche aus Liebe zu ihm auch das Leben der Welt verachtet haben". Besonders beachtenswert scheint mir das ziemlich zahlreiche Vorkommen dieses Ausdrucks in der lateinischen Literatur zu sein. Cyprian ad Fortunatum praef. c. 4, ed. Hartel I, p. 319 sagt: ut qui servi Dei fuimus, simus et amici (nämlich im Martyrium). Auch die Konfessoren erhalten diesen Ehrentitel (Cyprian ep. 15, 3, Hartel II, 515, 10 und ep. Celerini Hartel II, p. 531). Aus späterer Zeit wähle ich als Beispiel Maximus Taurinens., der in sermo XIII ausführt: „Valde honorificati sunt amici tui Deus." Honorare debemus servos Dei quanto magis amicos Dei (Märtyrer) (Opera p. 626 f., vgl. die Predigt p. 635 sq.). Augustin sagt in einer Homilie auf die Märtyrer: Quando honorem martyribus exhibemus, Christi amicos honoramus. Quaeritis quae causa eos amicos Christi fecerit? Christus ostendit: ait enim: Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem (Mauriner Ausgb. Paris, 1683, V, p. 1292). In der Passio Saturnini heißt es: amicos Dei (Märtyrer) ac dilectos Deo non negligamus ut mortuos, sed honoremus ut vivos (Ruinart I, p. 307). Besonders beachtenswert ist, daß auch die liturgische Sprache diese Bezeichnung für die Märtyrer kennt. Im Brevieroffizium zum Gedächtnis mehrerer Märtyrer finden sich Antiphonien, deren Herkunft aus dem 5. Buch Esra (christliche Zusätze zum Esrabuch) de Bruyne sehr wahrscheinlich gemacht hat.

Da heißt es: Adstiterunt justi ante dominum et ab invicem non sunt separati. Gloriam Dei viderunt et amici Dei appellati sunt. Rev. bénédict. 1921, p. 98, II, 9: Vidi coniunctos viros habentes splendidas vestes et angelus domini locutus est ad me: Isti sunt viri sancti, facti amici Dei. Isti sunt triumphatores et amici Dei, qui contemnentes iussa principum meruerunt praemia aeterna, das. I, 7 (vgl. I, 5: calicem domini biberunt et amici dei facti sunt).

In der mozarabischen Liturgie ist in der Liturgia de translatione corp. S. Saturnini ep. in der Inlatio davon die Rede ut amicorum tuorum patrocinia haberet in celis quorum pignera teneat in sepulchris [1].

---

1) Liturgia Mozarabica, ed. Férotin, p. 463; vgl. auch p. 481 dum amicitiam impertiris in sanctis. — Als Beispiele für den Gebrauch des Wortes Gottesfreund

Neben den Märtyrern sind die Asketen, Mönche und Jungfrauen, als Freunde Gottes anzusprechen. Von dem Asketen heißt es bei Rufin:

quanto purior in eo fuerit mens, tanto plura ei revelat Deus et ostendit ei secreta sua. Amicus enim jam efficitur Dei ... et omne quidquid petierit ab eo, tamquam amico caro praestat ei Deus. Ipsae quoque virtutes angelicae et cuncta mysteria divina, tamquam amicum Dei diligunt eum et obsequuntur eius petitionibus. (Vitae patrum, ed. Rosweyde p. 453).

Die hier ausgesprochenen Vorstellungen hängen wohl mit den Ausführungen des Origenes oder seiner Schüler (Euagrius Pontikus) zusammen. Aber auch Ephraem kann von den Mönchen sagen, daß sie sich durch ihren rechtschaffenen Wandel zu „Freunden Gottes und der Engel" gemacht hätten (Übers. Zingerle II, p. 321). Von den orientalischen Kirchenschriftstellern kennt auch Johannes von Ephesus de beatis orientalib. c. 6, p. 41, 3 (Übers.) diese Bezeichnung für den Mönch. In der griechischen Kirche [1] führt Johannes Climacus zu Beginn seiner Schrift aus: Eigentlich seien nur die Engel *φίλοι ϑεοῦ*, die Mönche seien es nur in einem abgeleiteten Sinne (P. G. 88, p. 633f.). Die Rolle, die der Mönch, der *φίλος ϑεοῦ*, als Beichtvater spielt, hat Holl in seinem Buch über „Enthusiasmus und Bußgewalt" herausgestellt (das. p. 115, 9. 20, die Stellen, an denen Symeon vom *φίλος ϑεοῦ* redet). Ganz merkwürdig ist die verkürzte Redeweise bei Augustin Confessiones VIII, 15: amicus autem Dei si voluero esse, ecce nunc fio; damit ist nämlich der Entschluß, Mönch zu werden, umschrieben. Auch die lateinische Hymnodik hat sich des Ausdrucks amicus Dei bemächtigt; während Venantius Fortunatus von den Märtyrern singt: Gloria celsa Domini circumdat amicos (s. Carmina I, 3, 1 Leo), heißt es in einem Hymnus, der sich in dem Book of Cerne be-

zur Bezeichnung des Märtyrers verweise ich noch auf Johannes Mandakuni p. 179, (Schmid). Passio S. Felicitatis Ruinart I, 57: poenas et verbera contemnentes, Christi amici sunt in regno coelorum. Arnobius jr. in Ps. 38 P. L. sagt: Nos autem cum propheta gaudeamus in sanctis Dei et cum Apostolo dignis honoribus amicos Domini recordemur.

1) Hippolyt bemerkt zu Cantica 4, 7, daß die, welche ihren Leib ertöten, die unschuldigen Freunde des himmlischen Bräutigams seien, p. 371, 17ff. Bonwetsch. Sulpicius Severus dial. I (II) 4, 6 p. 185, 16 Halm nennt den hl. Martin einen amicus dei.



findet, im Hinblick auf die gottgeweihten Jungfrauen: Amici nobiles Christi sunt virgines | regnant perpetuo cum ipso domino (ed. Kuypers p. 173, 16).

An die Märtyrer und Asketen reihen sich als weitere Freunde Gottes nun die Kirchenlehrer an. Von dem *θεοῦ φίλος καὶ μέγας ὄντως Βασίλειος* spricht der Palästinenser Abt Dorotheus in einem Brief (bei Migne P. G. 88, p. 1616), und Johannes von Nikiu bezeichnet in seiner Chronik (Übers. Zotenberg p. 459) den Johannes Chrysostomus als Gottesfreund. Besonders merkwürdig aber ist auch, daß die Bischöfe der katholischen Kirche sich als amici Dei bezeichnet zu haben scheinen. In dem Protokoll der Synode von Carthago vom Jahre 256 heißt es in der Sententia des Bischofs Secundinus:

censeo eos qui de insidiis haereticorum confugiunt ad ecclesiam, baptizandos esse a nobis qui amici appellati sumus de eius dignatione (Ausg. von Sodens in Nachr. Götting. Ges. d. Wissensch. Phil. hist. Kl. 1909, S. 256, 15; s. dazu Augustinus, de baptismo VI, 18, 31: si ergo propterea baptizandi sunt ad ecclesiam venientes haeretici, ut ab amicis Dei baptizentur).

Freilich, daß amici Dei hier speziell die Bischöfe sind, läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen. Vielleicht ist amicus Dei hier nur im Sinne von catholicus und im Gegensatz zu haereticus gebraucht worden. Eine spätere Zeit hat freilich keinen Anstoß genommen zu sagen: amicus vero, cui (von Christus) pecunia commodatur (Exod. 22), praelatos ecclesiae doctoresque significat, quoniam pecuniam suam, fidem et doctrinam et populum suum istis ad custodiendum Deus tradidit (s. Bruno episcop. Astensis zu Exod. 22, Opera Rom 1779, p. 78f.). Aber mir scheint, daß es keinen technischen Sprachgebrauch in dem Sinne gegeben hat, daß amicus Dei den Kleriker bezeichnete. (In Damasus epigr. XI, 6 [Ihm] charakterisiert amicus Christi weniger den pontifex als den Christen.)

Neben einer eingeschränkten Bedeutung des Wortes Gottesfreund ist immer eine weitere Bedeutung, wonach die Christen überhaupt Gottes Freunde seien, einhergegangen [1]. Irenaeus sagt von

1) Der Alchemist Zosimus sagt in einem Brieffragment: *ἔῤῥωσθε φίλοι καὶ δοῦλοι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*; s. Berthelot, Collect. des anc. Alch. grecs I, S. 285, 3. In einer Grabinschrift von Isaura Nova heißt es: *Φίλτατος ὁ μακάριος πάπας ὁ θεοῦ φίλος*, Journ. of Hell. Stud. 1904, p. 264ff. Eine Grabinschrift



den Christen: domestici Dei quoniam et amici (adv. Haer. IV, 13, 4, vgl. auch IV, 13, 4; V, 27, 2); Hippolyt Refut. X, 31, 6 fordert die Heiden auf: μάθετε ... παῤ ἡμῶν τῶν φίλων τοῦ θεοῦ. Euseb sagt in der Theophanie II, 83 (p. 119, 10 ff. Greßmann), daß „der Logos den als seinen vertrauten (Freund) sehe, der durch sich selbst die Ursache des Untergangs sich zugezogen hatte". Aphraates führt in Hom. XVII, 3 (p. 280 Bert.) aus, daß Gott die Menschen, an denen er Wohlgefallen und Freude hat, Kinder und Freunde nenne (vgl. auch XVII, 8, p. 288 f.). In der 20. Rede legt er Luk. 16, 9 aus [1] und fragt: wer sind die Freunde, denen die ewigen Hütten gehören? ... Die Freunde sind Gott und sein Gesalbter, so lautet die Antwort (p. 324 Bert.). In der 22. Rede endlich versichert Aphraat, er habe seine Ermahnungen für unsere Brüder und Freunde geschrieben (p. 365 Bert.).

Nicht selten wird der Gedanke, daß der Mensch Gottes Freund sei, mit einem Hinweis auf seine Erschaffung durch Gott begründet.

So führt Hippolyt zu Cantica 1, 15 aus, es sei darum der Ausdruck „mein Freund" an dieser Stelle gebraucht, weil der Mensch nach dem Bilde Gottes sei (p. 362, 17 Bonwetsch); damit berührt sich p. 365, 9 zu 2, 10: „Der Freund ist die Menschheit, welche durch die Hände Gottes geschaffen wurde." Tertullian de patientia c. 5 führt aus, der Mensch vor dem Fall innocens erat et Deo de proximo amicus et paradisi colonus. Im Mittelalter freilich hat man die Frage erörtert, ob es zulässig sei, Adam vor seiner Versuchung als Freund Gottes zu bezeichnen. Bonaventura bemerkt hierüber: Ad illud quod obiicitur quod prius debet homo tentari quam in amicum assumi, dicendum, quod illud intelligitur de illa amicitia quae facit hominem Deo privatum et familiarem ... de amicitia autem large dicta hoc non potest intelligi apud Deum, licet posset intelligi de amicitia apud homines, pro eo quod, nisi Deus gratiam daret in probando potius reprobaret quam approbaret (Bonaventura, Sentent. lib. II, Bd. II der Ausgabe von Quaracchi, p. 701, § 5).

Eine solche Verknüpfung des Gedankens der Gottesfreundschaft mit der göttlichen Schöpfung bildet den entgegengesetzten Pol zu jener Anschauung, die die Gottesfreundschaft in erster Linie durch die Erlösung begründet sein läßt, eine Anschauung die z. B. Nicetas

---

von Kreta erwähnt einen σοφὸν ἄνδρα καὶ Χ(ριστο)ῦ φίλον (Amer. Journ. of Archaeol. 1895, S. 606). Ferner Athanasius Festbriefe, Larsow, S. 99; Eustathius in Lazarum 16, p. 40, 15 Cavallera.

1) Ähnliche Ausführungen über die Gottesfreundschaft in Verbindung mit Luk. 16, 9 gibt Paulinus Nolanus epist. 34, 6 (Wien. Ausg). I, p. 307.

in seinen Libelli instructionis vertritt, wenn er sagt: Quid autem potest esse melius hoc consilio, cum homo de infideli efficitur fidelis, de peccatore fit justus, de servo liber, de extraneo domesticus, de inimico amicus Dei constituitur [1].

Diese Ausführungen greifen weiter und führen uns zu der Frage, wie wird der Mensch zu einem Freunde Gottes? Bei der Reflexion über diese Frage hat der Satz: *ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν* eine besondere Bedeutung gewonnen.

Methodius sagt in seinem Symposion VIII, 16, p. 107, 4f.: *οἱ δὲ τῆς κρείσσονος ἐγγύς εἰσι καὶ φίλοι θεοῦ, οἱ δὲ τῆς χείρονος μακρὰν καὶ ἐχθροί.* Chrysostomus führt in Hom. 24 zu Hebr. 11 aus: *οὐδὲν γὰρ οὕτως εὐφραίνει τὸν θεὸν ὡς πολιτεία ἀρίστη.* Wenn es von Christus heißt *φίλους ὑμᾶς λέγω, οὐχ ὅταν δαιμόνια ἐκβάλητε ἀλλ' ἐὰν τηρήσατε τοὺς λόγους τοὺς ἐμούς ... σπουδάσωμεν γενέσθαι φίλους τοῦ θεοῦ καὶ μὴ μένωμεν ἐχθροί* (ed. Gaume p. 321). Auch in Hom. 23 das. p. 307 erscheint die Gottesfreundschaft in der Verknüpfung mit der Erfüllung der Gebote. Basilius hat zwar wie Origenes die Gottesfreundschaft mit der *ἀγάπη* verknüpft, aber der ganze Ton ist doch ein anderer. In einer Homilie zu Ps. 144 führt er aus, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe lasse keine Einschränkung zu. *Διὰ τοῦτο ὀλίγοι ἐκ πάντων φίλοι θεοῦ προσηγορεύθησαν.* Als einzige Beispiele werden Moses und Johannes der Täufer angeführt. Es folgen dann Ausführungen über die *φιλία*, an deren Schluß es heißt: *Οὐδεὶς δὲ τῶν πονηρῶν καὶ ἀμαθῶν φίλος. Οὐδὲ γὰρ πίπτει τὸ τῆς φιλίας καλὸν εἰς μοχθηρὰν διάθεσιν. διότι οὐδὲν αἰσχρὸν καὶ ἀνάρμαστον εἰς συμφωνίαν δύναται χωρῆσαι φιλίας* (Basilius opera I, p. 392 Migne). In den Constit. apost. ist wiederholt davon die Rede, wie man zum *φίλος θεοῦ* wird. *σπουδάζε ἀφιέναι τῷ πλησίον „ὅπως γένῃ υἱὸς τοῦ πατρός σου τοῦ ἐν οὐρανοῖς" καὶ προσευχόμενος ὑπακούῃ ὡς φίλος θεοῦ* II, 53, 9. In III, 18, 1 wird gesagt, daß der *ἀνέργητος πρὸς ἁμαρτίαν φίλος θεοῦ, ἐχθρὸς διαβόλου* sei (vgl. noch V, 1, 3). In den sogenannten Gnomen von Nicaea wird verkündigt, daß der, welcher Gottes Wort liebt, Gott liebt; wer aber dementsprechend handele, sei ein Freund Gottes (s. F. Haase, Kopt. Quellen zum Konzil von Nicäa, S. 57). Ambrosius führt in seiner Auslegung von Ps. 118 aus, in der willigen Erfüllung der Gebote solle zum Ausdruck kommen, daß wir nicht mehr Knechte, sondern Freunde sind (Wien. Ausg. p. 126, vgl. auch V, 46, p. 108). Augustin, de Genesi contra Manichaeos I, 4 legt dar: si voluntatem Dei nosse quisque desiderat, fiat amicus Deo ... Non autem quisquam efficitur amicus Dei nisi purgatissimis moribus (Mauriner Ausg., Paris 1679, I, p. 647). In der merkwürdigen (donatistischen?) Schrift vom dreifachen Lohn steht die Aufforderung: hos

---

1) Siehe Burn, Nicetas, S. 6f.

imitemur qui ob sanctitatem suam Christo placuerunt ... haec est concordatio amicorum Dei, haec est victrix expugnatoris in Christo usw. (s. Reitzenstein, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1914, S. 88, Z. 393, die amici entsprechen den electi, einige Zeilen später, wie Heer, Röm. Quartalschr. 1914, S. 103 beobachtet hat).

Aus diesen starken ethischen Imperativen könnte die Meinung entstehen, daß der Mensch sich selber zum Freunde Gottes machen könne. Aber diese Anschauung wird dadurch zurückgewiesen, daß die caritas de corde das Ende der praecepta ist, daß die opera Werke Gottes in uns sind, von denen der Satz des Maximus gilt: in quocumque igitur plus operum suorum (= Gott) inesse perspexerit, ipsi magis familiaris et amicus est (Maximus opera, Rom 1784, p. 470). Bonaventura endlich führt aus: Observatio mandatorum Dei facit hominem Dei amicum (folgt Joh. 15, 14), sed nullus potest effici Dei amicus absque dono caritatis et gratiae gratum facientis. ergo impossibile est absque huius modi dono mandata Dei servare (Sententiar. liber II, dist. 28, art. 1, quaestio III, ed. Quaracchi II, p. 679 f.) [1].

Alle diese Ausführungen können den Anschein erwecken, als ob die eigentümliche stärker mystisch empfundene Idee der Gottesfreundschaft, wie wir sie von Clemens und Origines vertreten fanden, der Kirche in späterer Zeit verloren gegangen sei. Und doch ist das nicht der Fall gewesen. Ich greife ein Beispiel heraus. Theophylakt der Bulgare hat in seinem Kommentar zu Luk. 11, 5—8 eine mystische Ausdeutung gegeben: Die Mitternacht bedeutet das Lebensende, wo die Menschen zu Gott eilen. Er aber ist der *φίλος ὁ πάντας φιλῶν καὶ σωθῆναι ἐθέλων*. Zu ihm kommen die Menschen *ὡς φίλῳ καὶ λέγουσι δὸς τρεῖς ἄρτους, τὴν εἰς τριάδα πίστιν. φίλος γὰρ παρεγένετο, τουτέστιν ὁ τὴν ψυχὴν παραλαβών, φίλος δὲ καὶ πᾶς ἄγγελος*, was dann weiter ausgeführt wird. Hier haben sich also die alten Gedanken, daß Gott und die Engel *φίλοι* seien, erhalten (Theophyl. Bulg. opera, Vened. 1754, p. 354). Eine ganz ähnliche Deutung von Luk. 11 trägt z. B. auch Beda vor (Opera,

1) Eine mehr ethisch als mystisch fundierte Auffassung der Gottesfreundschaft spricht auch Isidor Pelus. ep. I, 290 aus. Ferner Theodor von Studion Parva Catechesis XX, ed. Auvray p. 75. Sehr schöne Ausführungen über die amicitia Dei stehen in Hom. 27 Gregors des Großen, ed. Venetiens. 1769, V, p. 273 ff., Antwerpener Ausg. 1615, p. 86 f.



Cöln 1688, t. V, p. 336). Man ersieht daraus, daß diese mystischen Gedanken sich sowohl in der westlichen wie in der östlichen Kirche erhalten haben, daß jene Erkenntnis lebendig geblieben ist, die Hieronymus in die Worte kleidet: Si vis vera amicitia delectari, esto amicus Dei (in Micheam c. 7), und von der Augustin Enarat. in Ps. 131 Zeugnis ablegt, wenn er sagt: Securus opta amicitiam Christi. Hospitari apud te vult, fac illi locum. Quid est, fac illi locum? Noli amare te ipsum, illum ama.

Wir sind mit unseren Ausführungen bis zum Ausgang des christlichen Altertums gelangt [1]. Über die weitere Geschichte des Wortes und des Begriffs erlaube ich mir kein Urteil, da ich mit der mittelalterlichen Literatur nicht hinreichend vertraut bin. Ich weiß nicht, ob meine Beobachtung richtig ist, wonach im frühen Mittelalter dieser Begriff etwas zurückgedrängt ist. Ich weiß auch nicht, ob ich richtig vermute, daß ungefähr in der Zeit des heiligen Bernhard Wort und Begriff wieder stärker sich bemerkbar machen [2]. Sicherer scheint mir zu sein, daß mit der franziskanischen Bewegung Wort und Begriff verknüpft ist. Ich erinnere z. B. an das Speculum perfectionis II, 14, wo Franziskus als verus amicus et imitator Christi bezeichnet ist [3]. Auch die heilige Agnes wird in Predigten Bonaventuras wiederholt als amica bezeichnet (Opera IX, p. 503. 504. 509). Doch das sind alles nur mehr oder weniger vage Vermutungen. Eine solche Untersuchung, die sich speziell die Geschichte dieses Begriffes im Mittelalter vorgenommen hätte,

1) Wir haben absichtlich nicht über den Unterschied von φίλος θεοῦ und φίλος θεῷ gehandelt und auch die Beziehungen zwischen φίλος θεοῦ und θεοφιλής (resp. φιλόθεος) nicht besprochen. Die Grenzen sind hier in den meisten Fällen gar nicht erkennbar (so auch Deißmann, Bibelstudien, S. 160f.). Speziell das Wort θεοφιλής wird mit φίλος θεοῦ synonym gebraucht. Das zeigen nicht nur einige von uns im Text gebrachte Beispiele, sondern das beweist auch Isidor von Pelusium, wenn er Abraham regelmäßig als θεοφιλής bezeichnet (ep. III, 160. 188). Trotz mancher entgegenstehender Aussagen muß das Adjektiv θεοφιλής gegenüber der feierlichen Bildung φίλος θεοῦ als etwas Geringeres empfunden sein; denn so wie θεοφιλής ist φίλος θεοῦ niemals zu einer technischen Bezeichnung geworden.

2) Ich verweise als auf ein Beispiel auf eine Predigt des Abts Guerricus, eines Schülers des heiligen Bernhard (in der Ausgabe der Opera Bernhardi, ed. Mabillon, Paris 1719, p. 994).

3) Freilich wird schon bei Eadmer, Vita Anselmi II, c. 3 § 41 von Anselm als ille Dei et omnium bonorum amicus gesprochen.

dürfte natürlich an den Äußerungen des Thomas von Aquino, Summa II, II, 23, 5c, und Summa contra gentiles IV, 54 nicht vorübergehen[1]. Wir haben es in diesem Aufsatz nur mit der älteren Vorgeschichte zu tun gehabt. Auch die für die systematische Theologie bedeutsamen Fragen, die sich aus einer solchen Geschichte der sprachlichen Ausdrucksformen des Glaubens ergeben, können hier nicht berührt werden. Aus diesen verwirrenden Stoffmengen kann nur etwas von dem herausklingen, was die Imitatio Christi in die Worte kleidet: Tu solus mihi loquaris et ego tibi, sicut solet dilectus ad dilectum loqui et amicus cum amico convivari (IV, 13, 1). Denn sine amico non potes bene vivere: et si Jesus non fuerit tibi prae omnibus amicus, eris nimis tristis et desolatus (das. II, 8, 18).

Marcions Evangelientext

Von August Pott, Königsberg i. Pr.

v. Harnacks „Marcion", dies Werk so überreich an neuen Erkenntnissen und Fragestellungen, hat aufs neue das Interesse auf die Bedeutung Marcions für den Evangelientext gelenkt[2].

Hermann v. Soden hatte (Die Schriften des NT. I, 2, 1907, S. 1624 f.) Zahns Rekonstruktion des Marciontextes zur Grundlage seiner Untersuchungen über Marcion gemacht mit folgendem Ergebnis: Marcion ist als ältester auf uns gekommener Zeuge, abgesehen von seiner Tendenz, zunächst vorurteilslos zu betrachten; er hat dem Matthäus starke Konzession gemacht; er trifft dabei mit Tatian selten zusammen, da beide verschiedene Wege gehen; viele andere Abweichungen von J H K tragen nur den Charakter der üblichen Varianten; mehrere der Tendenz verdächtige Lesarten berühren

1) Bei Thomas liegen, wie mir scheint, die Wurzeln für die Auffassung der Gottesfreundschaft im Mittelalter. Übrigens pflegen neuere kathol. Dogmatiker der Idee der Gottesfreundschaft längere Ausführungen zu widmen, vgl. z. B. Kirschkamp, Der Geist des Katholizismus, Paderborn 1895, p. 262 sq.; Scheeben, Natur und Gnade, Neudruck, München 1922, p. 249.

2) Vgl. dazu aus dem Forschungsbericht Hans v. Sodens über v. Harnacks „Marcion" im vorigen Band die Seiten 196—198. Marcions „Evangelium" ist bekanntlich (im wesentlichen) das des Lukas.

sich mit δ5 und seinen Verwandten (den griechischen und denen der Versionen, d. h. dem „vorkanonischen"-western-abendländischen Text); andere „kommen für den ältesten Text ernstlich in Frage"; aber „als Ganzes bezeugt es (d. h. Marcions Evangelium), daß schon um 140 in Kleinasien oder Rom Lukas im J H K-Text gelesen wurde". In meinem Buch: „Der Text des NT. nach seiner geschichtlichen Entwicklung" ([1]1906; [2]1918) habe ich (S. 31 + 85 u. a.; bzw. S. 39 und bes. S. 65 f.; 92 u. a.) demgegenüber zweierlei ausgeführt, daß Marcion den vorkanonischen Text bereits vorgefunden hat, und daß seine Sonderlesarten längst nicht so oft „gnostisches" Interesse zeigen, wie man bis dahin behauptet hatte. Näher habe ich (1918, S. 65) erklärt, daß unter 181 von v. Soden für Marcion angegebenen Lesarten nur 37 mit JHK gehen und auch diese von J-Zeugen begleitet sind; und daß von den angegebenen 45 „tendenziösen" Lesarten mindestens 36 nicht tendenziös sind (z. T. von Justin und Clemens Rom. gedeckt). Endlich habe ich 1920 in Band 48 der „Mnemosyne" (Juli und Oktober: „De textu evangeliorum in saeculo secundo", S. 348 ff.) in minutiöser Einzeluntersuchung diese beiden Thesen erwiesen. Zu meiner großen Freude stellt jetzt (1921) v. Harnack in seinem „Marcion" (S. 40 und 222*) von anderen Gesichtspunkten ausgehend Ergebnisse auf, die sich mit diesen beiden von mir vertretenen und erwiesenen Positionen ganz genau decken, nämlich daß der „western"-Text Marcion zugrunde liegt, und daß viele „marcionitische" Lesarten schon „abendländisch", also nicht tendenziös sind. Dagegen fügt v. Harnack nun zwei weitere Urteile hinzu (S. 222*f. und 232*f.): Marcions Eingriffe in den Text seien Streichungen und Korrekturen im Interesse seiner Lehre; und der zugrunde liegende western-Text sei schon an zahlreichen Stellen konformiert gewesen, worüber hinaus Marcion nur noch einige Konformationen vorgenommen habe.

Die Frage der Streichungen kann hier beiseite bleiben, wo das Hauptinteresse an dem Marcion verwandten Text haftet (vgl. auch v. Soden, S. 1624). Dann aber scheinen mir zwei Punkte noch einer Nachprüfung zu bedürfen. Einmal die Frage der Kontaminationen. Nach beiden, v. Soden und v. Harnack, sind sie zahlreich in Marcions Text; während sie aber nach v. Harnack schon der western-Vorlage angehören, war nach v. Soden ja JHK die Grundlage, und dann müßten diese Kontaminationen von Marcion

selbst herrühren und von ihm aus in die verwandten J-Zeugen eingedrungen sein. Soweit ich sehe, sind nun diese Kontaminationen nicht so zahlreich und viele von ihnen überhaupt keine eigentlichen Kontaminationen. Wenn dies Urteil sich bewähren sollte und man sich dann der Schätzung Marcions als Textzeugen und Textkritiker bei v. Soden und v. Harnack erinnert, so würde die Wahrscheinlichkeit wachsen, in Marcions Vorlage den ältesterreichbaren Text zu haben, und dann müßten bisherige Ansichten in mancherlei Fragen revidiert werden, wie z. B. in der, wie Lukas seine Quellen behandelt. Von derselben Bedeutung ist der andere Punkt: v. Soden und v. Harnack weichen vielfach im Urteil auf Tendenz ab. Vielfach sind solche „Tendenz"-Lesarten tatsächlich von Vertretern des Texttyps begleitet, also keine Sonderlesarten Marcions. Von v. Harnacks Standpunkt aus wird man sich darüber wundern, weil gerade das geschlossene Zeugnis des Typs sein Urteil begründet, daß dieser Texttyp Marcion schon vorgelegen habe. Gegen v. Soden habe ich schon a. a. O. ausgeführt, daß, wenn seine These richtig wäre, dann fast alle J-Typen und J-Zeugen in drei Sprachen und gerade immer nur sie sowohl nach Tatian als auch nach Marcion, nach diesen zwei „Erzketzern", geradezu durchkorrigiert sein müßten! Besonders auffällig wird es, wenn dann doch einzelne „Sonderlesarten" bei v. Soden wenigstens in den „Untersuchungen", freilich im Gegensatz zum Textband, als fraglicher Urtext beurteilt werden. Es dürfte sich übrigens die Zahl der „Tendenz"- und „Sonderlesarten" Marcions noch verringern. Was nun die Wertung dieses von Marcion benutzten Texttyps betrifft, so setzt v. Harnack neuerdings die Abfassung der Evangelien sehr früh an, wodurch er die nötige Zeit gewinnt, daß alle die Textverderbnisse entstehen können, um derentwillen er den ganzen Texttyp verwirft, dem Marcions Vorlage angehört. Wenn wir ihm in diesen Urteilen über Einleitungsfragen nicht folgen können und die kanonsgeschichtlichen Gründe hinzunehmen dürfen, die ich schon a. a. O. geltend gemacht habe, dann kommt auch von hier aus der Text der Vorlage Marcions sehr nahe dem ursprünglichen Text. Zuvor aber bedarf ein dritter Punkt einer Darlegung: v. Harnack hat leider das ganze Material v. Sodens ignoriert; hätte er es beachtet, so würde er an sehr vielen Stellen nicht geurteilt haben, daß die Lesart „unbezeugt" oder „allein"stehend sei. Auch hat

schon v. Soden selber wenig über das **Verhältnis Marcions** zu af s^{sc} T, und v. Harnack sogut wie nichts über das Marcions zu **Tatian** gesagt, obgleich alle die Genannten denselben Textcharakter zeigen. Ich habe auch darüber eingehende Ausführungen in der „Mnemosyne" gebracht[1] und werde im Folgenden die Zeugen zu den „unbezeugten" und „allein"stehenden Lesarten aufführen. Denn dadurch wird ein Doppeltes gewonnen. Einmal wird die These, in der v. Harnack und ich übereinstimmen, daß der Typ die Vorlage Marcions ist, auch auf diese Lesarten ausgedehnt; und sodann wird das Verhältnis Marcions zu Tatian af s^{sc} und den verwandten J-Zeugen hinreichend beleuchtet.

I. Wir beginnen mit der Frage der „**unbezeugten**" oder „allein"-stehenden Lesarten. Zunächst bringe ich die Zeugen für die Lesarten, die v. Harnack in seinem Apparat ausdrücklich unbezeugt nennt. Sie sind aus v. Soden, Tischendorf und Blaß genommen. Ich beschränke mich im wesentlichen auf J-Zeugen. Der Kürze halber schreibe ich bei J öfters alii und bei Jtala-Zeugen it partim:

4, 32 add *παντες* J 247, r; 6, 3 *τι* T Ji 1054 (Mk 2, 25); [*χριστος*; af om *ο ιη*]; [6, 12 *πατρος*; *του θεου*?; Tert. referiert; *δ* 5 om *του θεου*]; 6, 17 *κατεβη* J r *δ* 398 af it partim; 6, 21 *νυν*^{2} J o 1222; 6, 38 om *σεσαλ.* T J 1443 A^1 s^p; 6, 43 *σαπρ. . . . καλον* H 376; [8, 8 om *ωτα*; om *ταυτα . . . ακουετω* Ji *φ* 1216 1289 o 1279 alii]; [8, 8 *θαλασση* Mtth 8, 26 Mk 4, 39; *της θαλασσης* f s^p]; 9, 18 *ανθρωποι* l *οχλοι* Mtth 16, 13 T H 376 sa bo J *φ* 1216 *σ* 1226 alii af; [9, 24 om *ουτος* it vg s^{sc} sa]; 9, 30 *δυο ανδρες* J 1416 pa lat syr; 9, 33 add *ωδε* J 1443 s^c Mtth 17, 14?; 9, 41 om *και διεστρ.* af Mk 9, 19; 10, 24 om *πολλοι* H *δ* 371; 11, 11 add *εαν* p *η* it partim; 11, 28 *ποιουντες* J o 1222 q; 11, 46 *ουδε* s^{sc}; *τω δακτυλω* o 129 f.; 12, 2 om *εστιν* J *φ* 1444; 12, 8 *γαρ* s^s; 12, 9 om *των αγγελων* b (?); 12, 32 om *υμον* Cl (*μου* l *υμων* J *η* 288); 12, 47 om *εκεινος* T syr sah s^{sc} Jr; 16, 12 *ευρεθητε* T s^s s^p; 16, 16 *εξ ου* it partim; 16, 25 *αβρ. δε* af; 16, 26 *υμων και ημων* H 014 *δ* 371 Ja 050 *φ* 1094 *σ* 207 alii af b; 16, 26 *ωδε* *δ* 5 lat; 16, 31 om *αυτω* J *φ* 1094; 16, 31 *ακουσωσιν* pa; 17, 14 *δειξατε* J *φ* 1444 *σ* 207; 18, 22 om *ετι* s^p; 21, 19 om *υμων* s^{sc}; [21, 27 *απο των ουρανων*, aber add *των ουρανων* T J *π* 1 cf Mtth 24, 30]; [22, 4 om *αρχ*; aber om *στρατ.* *δ* 5 af it s^{sc}]; 23, 2 om *καισαρι* J *σ* 1226; *δουναι* H *δ* 371 J *η* 1131 alii; 23, 32 *λεγομενον* J o 129 *σ* 207 alii ff^2 (Mtth 27, 33); [24, 4 *δυο* ante *αγγελοι*; ante *ανδρες* *δ* 5 pa lat syr]; [24, 21 *λυτρωτης* „nur wahrscheinlich", *λυτρουμενος* Severian].

1) S. 357; vgl. hier weiter unten.

Weiter bringe ich J-Zeugen für die Textlesarten Marcions, die in v. Harnacks Apparat nicht besonders erwähnt sind:

4, 31 ο ιη J 248 alii; [om αυτους? J 247]; 5, 21 αφειναι αμαρτιας δ5; 5, 24 εξ. εχει ante ο υιος δ5 permulti it af syr; 5, 24 om πορευου-σου af; [5, 38 νεους Jφ[a]]; 6, 19 εζητει J it syr; 6, 24 om πλην J r 77 alii; om υμιν Ji β; 6, 43 om γαρ T δ5 a s[p] (Mtth 7, 18); 6, 46 om δε J 218 f.; 7, 38 om αυτου[1] (17 =) β 525 K* 515 [του ιη H δ371 J α050 93 alii in φ ο σ]; om κλαιουσα J δ260 alii (test. Tisch σ 207 267 Ki 86) it partim vg; εβρεξε J α δ5 133 af it s[sc]; εβρ. ante τοις Jα 050; om αυτου[2] Jβ 1178; 8, 25 ος T J 192; 8, 42 εγενετο δ5 ο1279 alii lat; δε 1 και lat; [8, 46 και 1 εγω; aber και add a γαρ it partim]; 9, 5 om επ αυτους s[s]; 9, 21 om ο δε-αυτοις c; 9, 35 om και it partim; om λεγουσα Jα 133 it partim s[s]; 9, 60 εαυτων p. νεκρους H014 J ο1222 lat ... und so fort.

Endlich ergänze ich durch J-Zeugen v. Harnacks Angaben im Apparat zunächst für folgende Stellen[1]):

[4, 34 om σε arm]; 4, 41 om οτι af it + T J φ δ30 f. s[s]; 6, 5 post 10 D + T; [ο υιος του ανθρε D it vg + J]; [6, 20 αυτων Mtth + H 014]; 6, 21 χορτασθησονται af it arm + T J i δ505 ο 129 s[s]; 6, 23 om γαρ D it partim + J φ[a]; [6, 25 om νυν[1] viele it vg + T δ 5 pauci in J]; [6, 26 om παντες D F etc + T]; [ταυτα „viele" it vg, nämlich Ji η + Jr, non δ 5]; 6, 28 add και Justin ff[2] + J 192 f. 1386 syr; 6, 29 D it vg Cl Orig + H 014 δ5; 6, 29 αυτω D it + T H 376 Jα 168 i φ δ30 alii af syr Cl Orig; 6, 31 om ομοιως D Jr Cl + af sah; 6, 34 D und Mehrzahl (J) + Justin; 6, 37[1] om και D it vg + T J α133 η alii syr (Mtth 7, 1); om και[3] D it vg alii (J α i η) + T; 6, 37 ινα μη D G Λ = Jr 77 it partim af Cypr + H 014 J β 121 s[s]; 6, 38 τω αυτω om γαρ it partim + T J α050 f i s[s] Tert (Mtth 7, 2); 6, 43 om παλιν A C D it vg + J α φ; 7, 27 om εγω ℵ D it vg + J η σ 1132 s[s]; 8, 3 add και D it + ο1279 β 1354; αυτω ℵ A L ab l g + Jα η alii gegen δ5 af; αυτων l αυταις ℵ D + H 376 ο551 ... und so fort.

Die beiden letzten Listen zeigen, daß Marcions Text noch weit enger mit dem vorkanonischen Text verwandt ist, als aus v. Harnacks Apparat schon deutlich hervorgeht; dann aber müssen auch die Lesarten der ersten Liste als solche des Typs und nicht als Eigenart (Sonderlesarten) Marcions beurteilt werden. Zugleich zeigt sich schon hier deutlich die Verwandtschaft mit s[sc] und zwar gleich nahe mit s[s] als mit s[c] und die mit Tatian, letztere durch-

1) Außer später zu besprechenden Stellen wie 4, 34 εα; ναζαρηνε; 5, 12 λεπρος; 5, 14 + 34 + 38 + 39; 6, 17; 7, 10 u. a. Die Ergänzungen bezeichne ich durch +; D bei v. Harnack ist = δ5.

aus nicht auf „Parallellesarten“ beschränkt; Ts[s] lesen ja auch „western“. Eine besonders enge Verwandtschaft mit δ 5 allein möchte ich nicht behaupten, sondern sehe J α ι η im allgemeinen als nächste Verwandte an; und zwar öfters im Unterschied von J; es ist eben Jα ι η[1] die Vorstufe von J, wie ich in „Mnemosyne“ begründet habe. Das häufige Zeugnis von H 014 376 δ 371 fordert

1) Der Gedankengang der Abhandlung in Mnemosyne ist etwa dieser: I. Kritik der Herstellung der Texte. 1. JHK. Die 3 Grundprinzipien, scheinbar unbestreitbar, erweisen sich als einseitige Bevorzugung von H. Besonders betr. Tatian. Obgleich v. Soden Tatians Bedeutung für den Urtext betont (Hauptausgabe S. 1646), also nur Parallellesarten als tendenziös angesehen werden können, wird TJK stets als tatianisch verdächtigt. 2. J. Die Prinzipien der Herstellung sind widerspruchsvoll in der Hand- und in der Hauptausgabe, sowohl in sich selbst, als im Vergleich beider Ausgaben. J α hat nur geringen Einfluß, obgleich diese Form der beste Repräsentant von J genannt wird; vom Qualitätsprinzip, das führen sollte, wird zum Majoritätsprinzip übergegangen; diese Beobachtung im Band der Untersuchungen bestätigt sich im Apparat des Textbandes. Der Bruch in der Methode erklärt sich daraus, daß ein wesentlich nach der Majorität hergestellter Text sich dem des Eusebius nähert, den v. Soden = J setzt; dann muß J α entwertet werden. 3. J α. Wie J α bei Herstellung von J, so wird δ 5 f. bei der von J α zurückgedrängt im Selbstwiderspruch, da δ 5 f. für den Archetyp von Jα erklärt wird. Besonders werden als „Schlacken“ ausgemerzt Lesarten, die im Textband mit Recht als Urtext oder fraglicher Urtext beurteilt werden; als „Latinismen“, obgleich die Mehrzahl der Lateiner gerade anders lesen; als Sonderlesarten, obgleich sie anderweitig bezeugt sind. So wird J α fälschlich als Derivat von J, statt als Vorstufe von J angesehen. II. Die Tatianhypothese und die alten Übersetzungen. Die bisherige Kritik zwang zur Annahme eines griechisch vorkanonischen Textes als Grundlage von δ 5 f. it af s[sc] T. Um diesem Zwang zu entgehen, wird für diese Gemeinsamkeiten Herkunft aus T behauptet; abgesehen von ihnen sollen it af (s[sc]) aber JHK lesen. Damit steht im Widerspruch, daß im Untersuchungsband bei Beginn der Untersuchung von J die Versionen (it af s[sc]) als Fährte zu J (mit Recht) betrachtet werden, und daß im Textband vielfach solche Gemeinsamkeiten als Urtext oder fraglicher Urtext gelten, die hier als Tatianiker verworfen werden. Sodann ist es unzulässig, für Lesarten dieser Zeugengruppe fortlaufend zu schließen: weil Parallellesarten aus T sein können, darum sind nicht nur sie, sondern auch solche Varianten aus T, die nicht in T nachweisbar sind, und sogar in Widerspruch mit allen Tatiantexten stehen. Endlich stellt v. S. regelmäßig eine Behauptung auf, die durch die folgende Liste erwiesen werden soll. Die hier vorgenommene Nachprüfung Liste um Liste zeigt aber, daß eine Berichtigung und Ergänzung der Zeugen ungefähr das entgegengesetzte Ergebnis hat. III. Die Zitate der alten Väter. Die gleichen Thesen v. Sodens werden in gleicher Weise widerlegt.

Überall zeigt sich enge Verwandtschaft von J α und J i η. Es ist J α i η die Vorstufe von J.

die Annahme, daß deren Vorlage mindestens für Lukas nach einem alten J-Text durchkorrigiert war.

II. Kontaminationen hat jeder Text, der nicht unter dem Gesichtspunkt revidiert ist, sie zu beseitigen. Wer sie aufsucht, dem kann auch einmal eine ursprüngliche Lesart als Kontamination erscheinen. v. Harnack stellt S. 223* aus cp 4, 34 — 6, 21 als Marcion und dem western-Text angehörig 23 Kontaminationen auf. Davon nimmt er dann selbst S. 224* eine, nämlich 5, 39, aus, die S. 228* f. als tendenziös erklärt wird. Es müssen aber auch nach v. Harnack noch weitere ausgenommen werden, vor allem die drei in 6, 17: add *και αλλων χωρων*, *και περαιας*, om *ιερουσαλημ*. Im Apparat sind bei v. Harnack außer diesen als vierte angegeben om *του λαου* mit א*. Nach S. 228* Anm. 3 hat nun 6, 17 eine tendenziöse Streichung, die nur om *ιερουσαλημ* sein kann. Nach S. 227* Anm. 1 hat dieser Vers drei Sonderlesarten „unbeeinflußt von Matth und Mark“, welche also die drei andern Varianten sein müßten; demnach bleibt auch nach v. Harnack keine übrig, die eine Kontamination sein könnte, wie auch im Apparat nichts von Kontamination gesagt ist (Blaß: Marc. D = *β*). Es fallen aber von den bei v. Harnack angeführten „Kontaminationen“ noch weitere fort. Denn Kontamination ist doch nur eine Lesart, die aus einem wesentlich gleichlautenden Text genommen ist.

Darum ist 4, 43 *δει με* BDe + H 014 (ähnlich it vg s^{p}) keine Kontamination, weil Mk 1, 38 völlig anders lautet; v. Soden nennt sie auch nicht unter seinen Parallelen; Blaß hat De = *β*. Ähnlich 5, 14; pr. l. *απελθε* D it vg + af loco *απελθων* soll wegen der Imperativform Parallele von *υπαγε* Mtth 8, 4 Mk 1, 44 sein; tertio loco: *ινα η εις* (Tert) oder *τουτο* (Epiph) *μαρτυριον* D it Ambr + af, obgleich die Parallelen gerade nicht *ινα η* lesen; quarto loco add *υμιν* p *η* mit denselben Zeugen abermals gegen die Parallelen; und sec. l.: *δωρον* mit Tert gegen *περι του καθαρισμου σου* mit Epiph; *το δωρον* ist Variante aus Mtth; da Marc.-Text zweifelhaft ist, und der ganze Typ hier = Epiph. hat, so ist Marc = Epiph. anzunehmen (gegen v. Soden), zumal v. Harnack selbst auf p. 170 keine Parallele notiert. Blaß setzt *ινα η υμιν* = *β*, während er irrtümlich (teste Harnack) Epiph *περι τ. κ. σ.* omittieren läßt. Weiter 6, 4 om *ως* BD (= *β* Blaß), aber Mtth 12, 4 hat *πως*, v. Harnack selbst p. 171* nichts von Parallele; 6, 5 p 10 mit D + T (= *β* Blaß), aber nicht Mtth 12, 8 Mk 2, 28 und nicht v. Harnack p. 171*. Fraglich könnten sein 4, 34 om *εα* D it af s^{h} copt arm + s^{s} Tert., denn Mk 1, 24 lesen zwar *δ* 1 + 2 aber auch *δ* 5f 93 alii lat syr so, während v. Soden an beiden Stellen *εα* liest; ist es eine Kontamination nach

dem vorkanonischen Text?! 4, 41 om *οτι* it + T J *φ δ* 30f af s[s] mit Mk 3, 11 im Text von T *δ* 5 f lat. Auch an diesen 2 Stellen sagen v. S. und v. H. selbst im Apparat nichts von einer Parallele.

Als eigentliche Parallelen verbleiben: 5, 12 *λεπρος* mit D + T Mk 1, 40 (ohne H im Apparat); 5, 24 *αρον* ℵ D it vg copt aeth + T *φ δ* 30 *σ* 207 alii s[sc] Mtth 9, 5 Mk 2, 11; *κραββατόν* D c copt + *φ* [a] r ebenda (beide ohne H im Apparat); 5, 34 *δυνανται νηστευειν* om *ποιησαι* ℵ* D it af + *β* 121 Mk 2, 19 aber *νηστ.* in fine; *εφ οσον* D e Mtth 9, 15; 5, 38 *βαλλουσιν* in fine ℵ* D it af + sah bo s[sc] T, Mtth 9, 17 aber incipit *αλλα β.* (vorkan. *β δε*); 6, 21 *χορτασθησονται* ℵ* it af arm + T *ι δ* 505 o 129 s[s] Mtth 5, 6, und davon beeinflußt *γελασουσιν* e g[1] arm Orig. Eus + H 014 nach *παρακληθησονται* (!) Die 23 Kontaminationen verringern sich also auf 8 (— 10) oder 70 Verse auf 5 (— 7) Verse.

v. Harnack schließt S. 225*f.: wenn an sovielen Stellen, wie er vorstehend angegeben hat, die Übereinstimmung Marcions mit dem Typ Konformation des vorgefundenen Textes zeigt, so werden auch die vielen Lesarten, „in denen M. mit Matth oder Mk geht, ohne von Zeugen des w-Textes oder überhaupt von einem Zeugen begleitet zu sein“, auch bereits der Vorlage angehören. Der umgekehrte Schluß scheint mir aber richtiger: Weil überall die Neigung beobachtet wird, zu konformieren, darum dürfen nur diejenigen Konformationen dem Typ selbst zugeschrieben werden, die von mehreren Vertretern gedeckt sind; vereinzelt bezeugte aber müssen als das Werk der einzelnen Zeugen angesehen werden. In „annähernder Vollständigkeit“ werden dann 34 Stellen aufgeführt. Aber v. H. selbst erinnert daran, daß bei Unsicherheit des Marcion-Textes die eventuelle Konformation auch bei den Zeugen des Textes, Tertullian oder Epiphanius u. a., liegen kann.

Damit scheiden 6, 20 (21 bei *αυτων* ist Druckfehler); 12, 10 + 24 + 51 schon in Harnacks Anmerkung aus dieser Liste aus. Desgleichen wohl 6, 1, wo *επειvασαν* in freier Textumschreibung steht, als Motiv selbstverständlich ist und der Paralleltext Mtth 12, 1 doch wirklich andersartig ist. Ebenso andersartig als Mtth 12, 48 ist Luk. 8, 21 bei M. Manche sind allerdings doch von J-Zeugen begleitet, gehören aber trotzdem nicht dem Typ an. 6, 21 om *νυν* sec. l. J o 1222 Mtth 5, 6: vereinzelt und darum Zufall, gerade weil im Vers die anderen Varianten Kontaminationen des Typs sind durch das Zeugnis anderer und vieler; 6, 29 liest Marcion: *εαν τις σε ραπιση εις την σιαγονα, προσθες* (? *παραθες*) *αυτω και την αλλην· και εαν τις σου αρη τον χιτωνα,*

προσθες αυτω και το ιματιον. Der Typ liest, wenn die Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Luk. eingeklammert wird [*τω τυπτοντι σε*] *εις* H 014 J*a* δ 5 f lat Cl Orig [*την σιαγονα παρεχε*] *αυτω* T H 376 δ5 168 i φ δ 30 alii af it s[s] Cl Orig [*και την αλλην, και απο του αιροντος σου τον*] *χιτωνα* T (?) Justin Cl. it partim, *και το ιματιον* [*μη κωλυσης*]. Von den Kontaminationen nach Mtth 5, 39 + 40 ist die erste *ραπιση* marcionitisch und gegen den Typ, die Stellung vormarcionitisch d. h. typisch. 6, 43 (ist die Umstellung tendenziös, die Omission von *παλιν* bezeugt, aber gegen J, und *προσφερειν* in Mtth 7, 18 nur von ℵ B vertreten, also bestimmt nicht typisch; darum wohl) om *γαρ* T δ5 a s[p] Cl typisch; 8, 8 om *ωτα* allein; 8, 24 *θαλασση* aus Mtth 8, 26 allein, nur vereinzelte J-Zeugen differieren vom gewöhnlichen Text und unter sich; 8, 25 *θαλασση* zwar mit T φ δ 30 it vg syr, aber doch Typ mit J*a ι η* af gleich dem gewöhnlichen, übrigens Marcions Text unsicher, Tert. Marc. etwa gleich *της λιμνης* s[s] (?); 8, 45 *οι μαθηται* allein nach Mk 5, 31, setzt voraus *και οι συν αυτω*, welche Worte gegen δ 5 alii it der Typ doch wohl mit (δ 1) J*a* 133 337 φ partim alii s[sc] s[h] (cf Blaß β) omittiert; 9, 18 *οι ανθρωποι* mit T H 376 φ partim af aus Mtth 16, 13 gegen J *α ι η ο ς*; i. fin: *τον υιον του ανθρωπου* allein; 9, 22 nur „wahrscheinlich“ *σταυρωθηναι* (cf Mk 8, 31), „J“ *εγερθηναι* (gegen δ 5 *αναστηναι*); 9, 40 nach Mtth 17, 16 allein; 9, 41 om *και διεστραμμενη* af a (Blaß β) Mk 9, 19 wohl typisch; 11, 33 *ινα πασι λαμπη* H 376 Mtth 5, 15 (non *ινα*) nicht typisch; 12, 8 *ομολογησω* allein nach Mtth 10, 32; 13, 19 allein *εσπειρεν* aus Mtth 13, 31; 16, 13 om *οικετης* nach Mtth 6, 24; 17, 1 *ουαι εκεινω* singulär, Mtth 18, 7 *πλην ουαι τω ανθρωπω* und T K add *εκεινω*, also vielleicht *εκεινω* in Lukas vorkanonischer Text; 18, 35 add „ecce(?)“ Mtth 20, 30; 20, 41 f allein cf Matth 22, 41; 21, 19 *σωσετε* „ob nach Mtth 24, 13?“; 22, 15 om *προς αυτους* Mtth 26, 21, allein; 22, 19 *τοις μαθηταις* Mtth 26, 26; 22, 22[b] ο *υιος του ανθρωπου* T ι 1211 b, wie Mtth 26, 24 (Typ om *τω ανθρωπω εκεινω*), aber Addition verursacht durch Ausstoßung von 22[a]; 23, 33 *ελθοντες* J ο 129 σ 207 alii ff[2]; *λεγομενον* Mtth 27, 33.

Demnach sind Konformationen im zugrunde liegenden Typ: 6,29 *αυτω* + *εις* + Stellung; 6,43 om *γαρ*; 9,41 om *και διεστρ.*; und — ohne Textzeugen — 17, 1 *εκεινω*. Marcion selbst hat mehrfach (etwa 22 mal) harmonisiert.

Der Grundtyp hat Konformationen, wie jeder andere. Es hat sich aber hier eine so geringe Anzahl ergeben, daß es sich lohnen dürfte, v. Sodens Liste der Paralleleinwirkungen zu vergleichen:

Zunächst scheiden aus dieser langen Liste die bereits besprochenen Stellen aus 5, 34 + 38; 6, 20 + 21; 8, 24 (*θαλασση*); 9, 18; 12, 51; 4, 34; 5, 14; 5, 24 (*αρον*); 6, 29 (Stellung); 8, 8; 9, 41 (*διεστραμμενη*); 13, 19; 18, 35 (*ιδου*); darunter anerkannt als Kontaminationen des

Typs 5, 34 + 38; 6, 21; (4, 34?); 5, 24; 6, 29; 9, 41. — Weiter fallen fort, weil sie keine Einwirkungen einer synoptischen Parallelstelle sind (auch meist weder von v. H. noch v. S. im Textband als Parallele bezeichnet): 4, 27 (cf „4, 25“); 6, 26 („22“); 12, 8 (cf „v 9“); 16, 12 („1 Kor 4, 2“); 16, 23 („V 22“); 16, 31 („30“); 17, 14 („5, 14“); 18, 21 („act 26, 4“); 18, 22 (*ταυτα* „16, 14“); 19, 26 („8, 18“); 21, 30 (*ηγγικεν* „Mtth 4, 17“); 21, 32 („33“); 21, 33 („1 Pt 1, 25“); 23, 2 (cf „V 14“, v. H. sagt: von Epiph willkürlich ausgelassen.); 24, 6 (hier „Mtth 28, 20“, im Textband „8, 39“); 24, 7 („9, 22“); 24, 25 („6“); 24, 26 bis („7“); 24, 37 („Mk 6, 49“); auch 21, 30, da Mtth 24, 32 und Mk 13, 28 ein anderer Kontext ist und auch v. S. im Textband nicht auf „Parallele“ verweist; 21, 27 („1 Thess 1, 10“; nach v. H. tendenziös). — An einzelnen Stellen ist Marcions Text unsicher. 6, 38 v. S.: *ω μετρω* l *τω γαρ αυτω ω*; v. H. aber: *τω αυτω μετρω ω.* mit T Ja 050f i alii it s^sc Tert, also dem Typ, während hier gerade *δ* 5 *η* c harmonisiert mit Hesychius nach Mtth 7, 2; kann man dann die Omission von *γαρ* als Konformation beurteilen? 9, 20 v. S. *συ ει ο χριστος* Mk 8, 29 Mtth 16, 16 T f l s^sc sa, aber nur Rufin = Marcion, sonst Marcion *τον χριστον*, (v. H.) mit dem Typ (om *τον θεου* s^sc a); 18, 19 *εις εστιν αγαθος* (Mtth 19, 17) so v. S., v. H. u. Tisch. nach Epiph. n. Hippolyt, aber Dial. u. Tert (nisi unus, deus) mit dem Gesamttyp *ουδεις αγαθος ει μη εις*; 12, 31 add *παντα* v. S. in Untersuchungen auf Epiph mit *δ* 5 i alii it vg nach Mtth 6, 33, aber gegen v. S. (!) Textband nach Tert. (mit v. H.) mit J *α* 286 multi in *η φ σ* af a s^sc (also Typ). — Ferner kann nicht gut hier als Konformation verworfen werden, was von v. S. im Textband als Urtext geschätzt wird: 10, 22 om *στραφεις - ειπεν* JH s^sc lat Mtth 11, 27 (v. H. keine Parallele, Bl. *β*); 11, 11 add *εξ* ante *υμων* JH nach Mtth 7, 9; 5, 24 *εξουσιαν εχει ο υιος* *δ* 5 i *η* alii it af syr (? Urtext) cf Mtth 9, 6 Mk 2, 10; 9, 22 *μετα τρεις ημερας* *δ* 5 af it aus Mk 8, 31?, aber der ganze Typ nimmt nicht *αναστηναι* auf wie die späteren Textformen, um so unwahrscheinlicher werden Marcion *δ* 5 af it die unbestimmte Angabe statt der bestimmten entlehnt haben; sie wird Urtext sein. Endlich ist 9, 26 *καγω επαισχυνθησομαι αυτον* nach v. H. freie Kürzung, zumal Mtth 10, 32 anders liest.

Unter den verbleibenden Konformationen harmonisiert Marcion allein, ev. mit nur vereinzelten Vertretern des Typ und oft gegen Sonderlesarten des Gesamttyps an folgenden Stellen (und zwar ohne daß v. Harnack auf eine Parallele weist):

6, 31 *ουτως* ante *και* loco *ομοιως* post *αυτοις* Mtth 7, 12 (om *ομοιως* *δ* 5 af sa Jr Cl; Typ: *ομοιως* ante *ποιειτε* a r s^sc, cf a r s^s alii om *και υμεις* Urtext v. S.); 9, 1 om *αποστολους* Mk 6, 7 nur *δ* 5 pauci syr; 9, 6 add *πολεις* ante *κωμαι* Mtth 10, 11 J o 1279 it syr sa (partim post) Typ? (*δ* 5 loco *κωμαι* Mtth 9, 35); 9, 41 *προς αυτους*

Mk 9, 19 aber *αυτοις*, nach v. H. tendenziös (warum?), allein; 11, 20 add *εγω* ante *εν* nur *δ* 5 *β π* alii (ante *εκβαλλω* Matth 12, 28 H); 12, 31 *ζητειτε δε* (?) Mtth 6, 33 *δ* 5, Typ: *υμεις ουν* s^{sc} af a; 18, 20 Umstellung nach Mtth 19, 18 Mk 10, 19 nur *σ* 1132f it vg syr; 21, 30 om *ηδη*² Mtth 24, 32 Mk 13, 28 nur T lat syr; 22, 4 *αυτον παραδω αυτοις* Mk 14, 10 J plurimi, Typ om *αυτοις δ* 5 af it; 22, 8 *απελθοντες* allein nach Mk 14, 12; *ινα φαγωμεν το πασχα* J i (Mk 14, 12 *φαγης*); (mit Hinweis v. Harnacks auf die Parallele:) 8, 21 *τις μοι* . . . allein nach Mtth 12, 48; 8, 45 *μου ηψατο* nur *δ* 5 *ο* 1279 192 lat Mk 5, 31; 9, 35 *αγαπητος* Mtth 17, 5 (nach Merx tendenziös) T *δ*5 af s^{c} alii, Typ wohl *εκλεκτος* J*α* 050 f η^{a} 178 (s^{s} $s^{p.i.m.}$) a ff²; 9, 41 sec loco: *εως ποτε* Mk 9, 19 Mtth 17, 17 J plurimi af, aber gegen J*α η* partim *φ δ* 30 it s^{s} (= Typ); 17, 2 *συνεφερεν* (*συμφερει δ*5 af Mtth 18, 6); add *ουκ εγεννηθη και* Mtth 26, 24 nur it Ad Orig; 22, 14 add *δωδεκα* ante *αποστολοι* aber Mtth 26, 20 *μετα των δωδεκα μαθητων*, Mk 14, 17 *δωδεκα* loco *αποστολοι* (T J partim), Typ wohl ohne *δωδεκα δ*5 *σ* 207 af it s^{sc}; 22, 47 *καταφιλησει* und add *και ειπεν* Mtth 26, 49 Mk 14, 45 allein.

Teils mit, teils über den fraglichen Typ hinaus kontaminiert Marcion: 12, 10 nach Mtth 12,32 über af it hinaus, add *αυτω* T *δ*5 o129 *σ* 207, aber nicht J*αιη*. Nur in folgenden Konformationen stimmen Marcion und der Typ zusammen, so daß sie dem vorgefundenen Typ zuzuschreiben sind:

6, 37 *ινα* 1 *και ου* bis, pr. l. nach Mtth 7, 1 *δ*5 pauci af it s^{sc}; 8, 24 *εγερθεις* Mtth 8, 26 *δ*5 *η φ* gegen J*α* 050 i *σ* (Typ?); 9, 20 *αποκριθεις πετρος* T J Mk 8, 29; 8, 46 *εξελθουσαν* J Mk 5, 30 11, 13 *οντες* Mtth 7, 11 T J gegen J*α* exc *δ*5 i nach Dial, Epiph *οντες* und om *οντες*; 12, 30 *οιδεν δε (γαρ) ο πατηρ (υμων) δ*5 af it Cl. Mtth 6, 32; 12, 59 *τον εσχατον κοδραντην δ*5 af it syr Mtth 5, 26; 16, 16 *εως* 1 *μεχρι* Mtth 11, 13 J plurimi gegen J*η* i alii (Typ?); 18, 42 add *αποκριθεις* aus Mk 10, 51 *δ*5 it s^{sc} (Text schwankt); 21, 8 add *ο χριστος* Mtth 24, 5 T *δ*5 *σ* 207 af it (?).

Zu diesen 10—11 (unter denen noch einzelne fraglich bleiben) kommen aus v. Harnacks Listen (vgl. oben) 8—10 und 6 Stellen hinzu. Also hatte der vorgefundene Text nur sehr wenig Parallel-einwirkungen, und über sie hinaus hat Marcion oft konformiert. An diesem Resultat wird auch nicht viel geändert durch die Erinnerung, daß v. Harnack im Apparat noch mehrfach Parallelen aufführt, die über seine und v. Sodens Liste hinausgehen, mögen immerhin aus ihnen noch mehrere hinzuzufügen sein. Es fällt aber auf, wie oft beide, v. Harnack und v. Soden, voneinander abweichen in dem Urteil, ob eine Parallele vorliegt; diese Unsicherheit, die

noch charakteristischer in der zwiespältigen Beurteilung innerhalb des Werks v. Sodens sich zeigt, mahnt zur größten Zurückhaltung.

III. Die Tendenzlesarten sind bei v. Harnack S. 228* in einer Liste zusammengestellt (dazu S. 48 f. — 60 f.; und im Apparat). Dem hier leitenden Interesse gemäß, lasse ich die „gestrichenen" und die „unbezeugten" Verse fort; 24, 25 ist der Text unsicher und *ελαλησα* mit Epiph. Dial nach v. H. wohl jüngere marcionitische Lesart. Als tendenziös erscheinen auch mir:

4, 34 (om *ναζ*.); 6, 17 (om *ιερ*.; *δ* 5?); 6, 43 (Umstellung); 7, 28 (*παντων τ. γεννητων*); 8, 28; 10, 25 (?); 10, 27 (*κυριος* . .); 11, 42 (*κλησιν*); 12, 46 (*αποχωρισει* und *τεθησεται*); 13, 28 (*δικαιους*); 14, 21 (*επαρθεις*); 16, 17 (*λογον* l *νομον*); 17, 14 add 4, 27; 18, 20 (*οιδας*); 18, 37 (om *ναζ*.); 19, 9 (om *καθοτι* . . .); 19, 10? (*ζητων* c; *σ. κ. ζ.* a e s; *ευρειν* Ath. Bas.; Marc. om *ζητησαι και*); 20, 35 (*κατηξιωσεν*); 21, 27 (*ουρανων*; add *ουρανου* T J *π* l Mtth 24, 30); 22, 20 (om *καινη*, fehlt in Liste); 22, 70 (om *οτι* . . .); 23, 25 (*χριστος*).

Als nicht tendenziöse Veränderungen Marcions möchte ich ansehen:

8, 21 *μοι* l *μου* scheinbar stark tendenziös, aber Mk 3, 35 *μοι* b e Aug., zumal schroffe Frage ebendaher kontaminiert ist; 9, 41 add *προς αυτους* p. *ειπεν* (ob Tert es gelesen, ist fraglich!; add *αυτοις* in Mk 9, 19; nicht in Liste); 12, 32 om *υμων* (da im App. nichts von Tendenz gesagt ist, so ist es wohl einfach Omission; Clem om *υμων, μου* l *υμων* J *η* 288, *υμων* a. *ο πατηρ* *δ* 2); 16, 26 *οι ενταυθα διαβηναι* l *οι θελοντες διαβηναι ενθεν*, om *ενθεν* *δ* 5 af c H 014 *ελθοντες* l *θελ*. it partim, alii *εντευθεν* oder *εμπροσθεν*; 16, 28 *εκει* (nicht in Liste, verdentlichend S. 58); 16, 29 + 30 om *αβρααμ* (29 mit e, 30 om *πατερ αβρ*. Ephr; es fehlt mit dem gewöhnlichen Text V 27, und ist stehen geblieben, wie es dem Kontext überhaupt entspricht, V 24); 21, 13 add *και σωτηριαν* cf Sinnparallele in ähnlichem Zusammenhang Mtth 10, 22 Mk 13, 13 + 20; (S. 59: 21, 19 *σωσετε εαυτους* „ob nach Mtth 24, 13?"); 21, 32 + 33 zwar „Schöpfung Marcions", aber kaum tendenziös (cf Zahn); 22, 14 om *και-ωρα* (cf om *η ωρα* J *φ* 253 H 56; 23, 46 om Kreuzeswort nach Epiph „kann Verkürzung sein" (spätere Marcioniten können es ebenso gut ausgelassen haben nach Epiph, wie gelesen haben nach Dial.); 23, 56 *νομον* l *εντολην* (*δ* 5 om).

Die übrigen sind wichtiger. 5, 39 om kann tendenziös sein. H. führt diese Stelle als erste auf zum Beweis eines Einflusses von Marcion auf Western. Denn: *δ* 5 it af Euseb (can) om. „Warum sollten ihn (den Vers) andere ausgestoßen haben?" Abgesehen davon, daß H. selbst auf Wellhausen verweist, könnte die Ausstoßung auch Kontamination sein (Mtth 9, 17 Mk 2, 22), wie v. Soden urteilt, oder besser, sie wird „western non interpolation" sein (Hort, und wohl Zahn). 9, 54 *ως και*

ηλιας εποιησεν add J (pauci exc.) K it syr (exc. s^c^) alii Ta Aug alii. 9, 55 *ουκ οιδατε οιον* usw.: *δ* 5 i *η* alii it af syr alii T alii; nach H ist es nur wahrscheinlich, daß Marcion diese „Zusätze" gehabt hat; Zahn meint mit Recht, daß es unglaublich sei, daß eine der bissigsten Antithesen in kirchliche Texte sollte gekommen sein, daß vielmehr Katholiken sie ausgestoßen haben aus Furcht vor marcionitischer Verwertung. 23, 2 add. *καταλυοντα ... τον νομον και τους προφητας* it partim af (sicherlich nicht v. S. Mtth 5, 17) und *και αποστρεφοντα τας γυναικας και τα τεκνα* c e zu v. 5: v. H erwähnt im App. nichts von Tendenz, hat diese Zusätze aber in der Liste der Tendenz-Lesarten; nach Zahn mit Recht vormarcionitisch. Gegen v. S., der diese Zusätze für tendenziös erklärt, habe ich ausgeführt[1], daß es doch sonderbar wäre, eine Tendenz-Lesart solchen Leuten in den Mund zu legen, welche auch hier für falsche Zeugen erklärt werden, und deren zweite Aussage (Verbot der Steuern) nach 20, 25 auch falsch ist. [Endlich, nach Blaß können die Lesarten auch durch Sprung von *και* auf *και* in allen andern Mss ausgefallen sein]; 24, 40 (fehlt in der Liste der Tendenzen, aber cf S. 221* und 229*) om *δ* 5 it af s^sc^ nach Tisch. u. a. Einschub aus Joh. 20, 20, v. S. Omission fraglicher Urtext, W-H western non interpolation, nur v. H. an beiden Stellen ursprünglich und von Marcion ausgemerzt. Von diesen 4 Lesarten erklärt v. H., daß sie von Marcions Standpunkt aus verständlich sind und deswegen und wegen ihrer gleichmäßigen Bezeugung als Einfluß Marcions auf Western zu beurteilen seien. Mögen sie für M. verständlich sein (auch 23, 2), so sind sie darum noch nicht von ihm und um so weniger, als gerade sie von den meisten für vormarcionitischen Urtext gehalten werden; und wenn sonst v. H. gerade aus derselben gleichmäßigen Bezeugung an ungezählten Stellen schließt, daß der so bezeugte Text die Vorlage von M. ist, dann ist es widerspruchsvoll, hier gerade auf Einfluß aus M. zu schließen. 9, 30f. *συνεστησαν* l *συνελαλουν*, denn Tertullian: noluit eum (Moysen) conloquentem domino ostensum, darum habe (v. H.) Marcion *συνεστησαν* (wie V. 32) geboten; *συνεστησαν* kann aber (nach sonstiger Praxis) conformiert sein nach V. 32; und wenn spätere Marcioniten *συνελαλουν* (Epiph) wiederherstellen, so spricht dieser Umstand gegen Tendenz. V. 31 soll (v. H. u. Z.) tendenziös gestrichen sein; v. Soden urteilt wohl anders, weil er diese Omission nicht unter den Tendenzlesarten aufzählt. In der Tat, wenn nach Zahn es für Marcion unerträglich war, daß Moses und Elias den Herrn über sein Leiden belehrt hätten, so ist die Belehrung doch wohl in *ελεγον την εξοδον αυτου* hineininterpretiert und war nach der vorausgegangenen Leidensverkündigung auch gar nicht nötig. Unverkennbar ist im Textgefüge der Zusammenhang von Marcion mit der Textgruppe und zeigt die Textunsicherheit. Schon die Stellung *δυο ανδρες* ist nicht sonst unbezeugt: J 1416 lat syr pa; *οιτινες ησαν* om M s^sc^. M. verbindet beide Verse so *Ηλιας και Μωσης εν δοξη αυτου*; *δ* 5 a *ην δε*, lat

1) Mnemosyne, S. 353.

erant autem (δε auch σ 207) visi (apparentes) in maiestate (claritate, gloria), om εν ιερ. af; [add οι oder και ante ελεγον P sah it vg arm, δε p ελεγον C D alii c e s[sch] s[p]]. Die Unsicherheit des Textes und die stilistische Schwerfälligkeit lassen vermuten, daß V 31 ein vaticinium ex eventu und späterer Zusatz ist. Weiter 33: add ωδε p ποιησωμεν nicht unbezeugt, sondern mit J 1443 s[c], μιαν p. μω. und p. ηλ. ff² syr pa (pauci J; nur hier mit Ta); 34 om εφοβηθησαν — νεφελην; v 35 om και b ff² l q r; om εγενετο J κ 71 (T s[c] om, ηκουσθη, δ 5 ηλθεν); om λεγουσα Ja 133 b c l s[s]; αγαπητος T J K gegen it s[sc] Ja 050 η (marcionitisch oder vielmehr aus Parallele?). Auch in V 35 scheint Marcions Text nicht gekürzt, sondern ursprünglich. 10, 21 f. Die alleinige Omission von και της γης und die passivische Wendung (ατινα ην κρυπτα) mögen tendenziös sein; aber die Streichung von πατερ (F[w]) war neben der von και της γης und neben dem gleich folgenden πατερ unnötig, und der vorgefundene Text omittierte wohl schon. πατερ cf domine pater it af; 22: om στραφεις - ειπεν H J gegen T; om μου δ 5 it und schon hier mit Justin Jr, dann εγνω mit Tert II 27 (gegen Tert IV 25) und Dial 23 und die Umstellung und αποκαλυψη mit den bekannten Zeugen, darunter Justin Jr (cf. Merx); Varianten, die übrigens nicht v. H., aber v. Soden für tendenziös erklärt. Auch v 23 f mit δ 5 af it s[sc] bis auf om πολλοι und ηθελησαν ιδειν (tendenziös und unbezeugt). Im Vaterunser 11, 1 ff hält v. H. mit Recht die Geistesbitte (Ja 133. 214 Gr) für lukanisch gegen v. S.; für tendenziös nur in der Brotbitte σου (om ημων s[sc]) und in der 5. Bitte μη αφες εισενεχθηναι l μη εισενεγκης. σου kann eucharistisch erklärt werden aus einer Gebetsform vor Taufe und Abendmahl (Alfr. Seeberg); es kann auch spiritualistisch gedeutet werden auf das Wort Gottes (Zahn nach Tert. Orig. zur Stelle); in beiden Fällen wäre es nicht von Marcion tendenziös geschaffen (Spitta: ursprünglich). In der 5. Bitte ist die Frage berechtigt, ob der gute Gott sollte in Versuchung führen. Aber Cyprian Augustin Ambrosius haben ne patiaris induci nos in temptationem und Hilarius non delinqueres nos in temptatione, vgl. auch Dion. Alex. Sollten alle diese Väter gegen ihre Texte aus dem „Erzketzer" geschöpft haben? Demnach scheint Marcion eine alte Form des Vaterunsers erhalten zu haben. 12, 8 ist entweder gemeint: (ος ομολογησει) με l εν εμοι, aber mit it af vg partim; oder nach S. 51: Vers 8 + 9 om των αγγελων aber V 8 mit ℵ + Gr 259 aus Matth., V 9 mit b (nach Mtth); und 15, 10 om τ. αγγελων Jφ 253 + (Gr 49 =) k[x] 155, (Gr 235 =) σ 267; so wenig die Annahme einer Tendenz nötig ist, so ist sie doch wegen der Wiederholung wahrscheinlich. 16, 12 scheint zunächst το εμον tendenziös; aber einmal bewahrt der Vers unmittelbar vorher einen alten Text ευρεθητε l εγενεσθε M T s[s] s[p] (wie sollte M und T in solcher Lesart tendenziös oder zufällig übereinstimmen!), zumal dieses Wort von dem unmittelbar vorhergehenden in V 11 εγενεσθε abweicht; sodann ist εμον begleitet von σ 207 af i l; endlich ist der Text unsicher (ημετερον δ 1 J o 551 Orig, plerique υμετερον; Blaß ver-

mutet *το υμων*, was m. E. an s^sc eine Stütze hätte; die beiden (oder drei) Varianten sind dem Sinn nach gleich möglich. 24, 37 *φαντασμα* nach S. 60 tendenziös, aber mit D (Blaß *β*) cf Mtth 14, 26 Mk 6, 49; endlich 24, 39 muß die fragliche Streichung wieder im Zusammenhang betrachtet werden. om *μου* p *ποδας* Tert IV 43 J*α* 50 *η ι* 3017 *ο* 1279 alii af c f; *εγω αυτος ειμι* (Tisch.) D c e ff² vg arm (schwankt, om *αυτος* syr sah J 371 l Justin; om *οτι-αυτος* J *σ* 1226, p. *ιδετε* s^sc, wahrscheinlich J*σ* 1226 ursprünglich); Marc. om *ψηλαφησατε με και ιδετε*: om *με* *δ* 5 lat s^sc, *ιδετε και ψηλ.* s^sc; om *σαρκας και* M nach T u Ep. gegen Di mit (Tert carn. 5) Hil, *και σαρκα* post *εχει* *δ* 5 sa Jr Ad. (*σαρκας*), also beide Omissionen wohl schon in den Vorlagen Marcions und seiner Verwandten, welche letztere dann teilweise auch in verschiedener Stellung nach dem gewöhnlichen Text geändert sind.

Überblicken wir diese Kategorie von Lesarten, so kämen aus ihnen zu den oben angeführten Tendenzen nur 10, 21 om *και της γης* und die passive Konstruktion *ατινα ην κρυπτα* hinzu, 24 om *πολλα* und *ηθελησαν ιδειν* und vielleicht om *αγγελων* in 12, 8 + 9 und 15, 10. Bei allen anderen sprechen erhebliche Gründe und angesehene Autoritäten für Originalität. Immer erhebt sich die Alternative: entweder hat an soviel verschiedenen Stellen Marcion ganz sporadisch auf ganz verschiedene Zeugen eingewirkt und immer nur auf Zeugen des J-Typs, oder alle diese Lesarten sind schon von Marcion vorgefunden. Für ersteres kann auch v. Harnack keine Erklärung beibringen, und es wäre notwendig, der Tatianhypothese v. Sodens geradezu eine Marcionhypothese zur Seite zu stellen, wie ich a. a. O. wiederholt ausgeführt habe. Also muß die zweite Seite der Alternative zutreffen.

Noch ist diese Untersuchung unvollständig. Es hat sich ja gezeigt, wie verschieden die Urteile über den Tendenzcharakter sind. Also muß noch v. Sodens Tendenzliste zum Vergleich herangezogen werden:

Von den bei v. S. S. 1627 aufgezählten Tendenzlesarten sind soeben schon besprochen und zwar als tendenziös: 10, 21 (om *και της γης* und *ατινα ην κρυπτα*); 10, 25 (om *αιωνιον*, g); 11, 42; 12, 8 + 9 und 15, 10; 13, 28; 14, 21; 17, 14 (add 4, 27); 23, 25; als nicht tendenziös: 10, 21 om *πατερ* (auch die Addition *ευχαριστω και* nicht; v. H: verdeutlicht; cf J. Weiß in NT' Studien); 10, 22 Stellung und *αποκαλυψη* (auch 10, 24 nicht om *και βασιλεις* mit *δ* 5 a e ff² l, *δικαιοι* loco *βασιλεις* T b q); 11, 3f Geistesbitte, *σου* und *αφες*; 16, 12; 16, 26 *ενταυθα*; 21, 13; 21, 19; 23, 2. 24, 21 *λυτρωτης* „wahrscheinlich", cf *λυτρουμενος* Severian., war im andern Zusammenhang schon erwähnt.

Unter den andern Stellen ist wirklich keine Tendenz zu entdecken bei: 6, 35 *ωκτειρεν* Cyprian oder *οικτιρει* (Blaß) a b, cf q: *οικτιρμων και οικτιρει* loco *οικτιρμων*; 10, 25 om *διδασκαλε* δ5; 11, 29 *αιτει* l *ζητει*: Text ist fraglich, da Tert. frei schreibt und Epiph kürzt; 12, 14 om *η μεριστην* J a δ5 168 σ 207 c s^sc^; 16, 25 om *σου* δ5 J 1246 lat Orig; 16, 26 *ωδε* l *προς υμας* nicht allein, sondern mit δ5 lat (außerdem in demselben Vers *υμων και ημων* H 014 δ 371 Ja 050 σ 207 alii af b; om *ενθεν* H 014 δ5 af c; *ωδε* l *προς υμας* δ5 lat; also fester Grundtext); 16, 31 *ηκουσαν* Chrys.; *απελθη* δ5 it Jr, auch H 014 af; *ακουσωσιν αυτου* pa, antea *ακουσουσιν* J a 133 β 121 alii (dazu am Anfang om *αυτω* Jφ 1094; fester Grundtext); 17, 14 *απεστειλεν αυτους λεγων* allein (warum nicht auch *δειξατε* l *επιδειξατε* allein tendenziös?); 21, 30 add *τον καρπον αυτων* p *προβαλωσιν* δ5 σ 207 f β alii lat s^sc^; [aber auch om *ηδη* T δ5 af* f s^sc^ arm aeth sah, om *βλεποντες αφ εαυτων* T δ5 β alii it s^sc^ aeth]; *γινωσκεται* l *γινωσκετε* = intellegunt homines δ5 (gegen d) und 22 [aber auch om *ηδη*² nach Mtth 24, 32 Mk 13, 28 T Ja 337 multi in J exc Ja i η, it exc b q, syr; *το θερος ηγγικεν* l *εγγυς το θερος εστιν*, Stellung mit J i φ 72 af] also wieder ein fester Typ, der nichts von Tendenz verrät. Die Möglichkeit einer Tendenz will ich nicht bestreiten bei 6, 35 (cf oben 8, 28 mit H in Liste) om *υψιστου*; 8, 18 add *και μη ακουετε*: Text unsicher; 8, 21 (*τους λογους*) *μου* l *του θεου* (cf 16, 17); 13, 28 *κρατουμενους*; 24, 21 *ενομιζομεν*; jedenfalls sind alle diese Lesarten sonst unbezeugt und kommen (nur 13, 28 nach Blaß β) für den Typ nicht in Betracht.

Die große Zahl derjenigen Lesarten, die bei v. Soden über v. H. hinaus tendenziös sein soll, erklärt sich aus v. Sodens Prinzip. Wenn Marcion JHK vorgefunden haben soll, so müssen seine Gemeinsamkeiten mit J-Texten als Einflüsse von ihm auf sie erklärt werden; wonicht, so sind sie seiner Vorlage zuzuweisen. Um so mehr fallen die Marcion-Lesarten ins Gewicht, die nach v. Soden für den ältesten Text in Betracht kommen:

5, 14 *ινα η* usw. δ5 it af (cf oben gegen v. H. keine Parallele, weil Mtth Mk nicht *ινα* lesen); 5, 24 *αφιεναι αμαρτιας επι της γης*: hier fraglicher Urtext, im Textband überhaupt nicht erwähnt d. h. v. Soden hat sich im Textband für die in dem Band der Untersuchungen erwähnte Möglichkeit entschieden, daß Marcion die Lesart aus Mk 2, 10 nach δ1 J a 050 φ 1094 π 17 alii hat; da nun aber Mk 2, 10 wenigstens nach v. Soden δ1 *αμαρτιας αφιεναι* liest, so müßte Marcion diese Stellung zugleich entlehnt und abgeändert haben; da ist es wohl richtiger, mit v. Sodens früherer Ansicht hier auf einen vorgefundenen Text zu schließen, aus welchem auch unmittelbar vorher Marcion mit den üblichen Textzeugen (δ5 i η alii a c e syr) *εξουσιαν εχει* ante *ο υιος* (Soden fraglicher Urtext!) hat; 6, 23 om *γαρ* δ5 φ a ff² l Tert. (Textband

3. Apparat!), um so sicherer Urtext, weil gegen Mtth 5, 12 (*ταυτα* mit fast allen, im Textband *τα αυτα* mit δ5 o 129f (H 376) af a c wohl richtiger, Marcions Text fraglich); 9, 16 add *επ* ante *αυτους* δ5 it s[sc] (Textband 3. Apparat!); 12, 20 *τινος* l *τινι* δ5 lat Cl Jr Cypr. (Textband 3. App.); 12, 30 om *παντα* (non δ5!) it (3. Apparat), um so sicherer, weil gegen Mtth 6, 32; 12, 38 *τη εσπερινη φυλακη* δ5 η it af s[c] Jr: v. S. S. 1619 will „auf Ta schließen, obgleich T den K-Text bietet" (!), „oder sollte hier Marcion einen so breiten Einfluß geübt haben?" jedenfalls „die Quelle muß griechisch sein", also doch wohl, wie hier auf S. 1628 der „älteste Text"; 12, 58 *παραδωσει σε* H 371 δ5 o 1279 (dazu noch Gregory 157 = σ 207, dagegen dürfte η k[r] S. 1629 auf v. S. Textband und Gregory hin irrig sein) it vg (S. 3. App.); 16, 21 om *ψιχιων* δ1 + 2 56 sa bo s[s] s[p] Cl und it af gegen Mtth 15, 27 (J = δ5) — 16, 31 *μωυσεως* H 014 δ5 o 1279 η 288 φ 1098 alii it vg —; 21, 30 om *ηδη* T δ5 σ 207 o 192 alii af s[sc] sah gegen Mtth Mk; „ja zweimal fällt sein Zeugnis gegen H zu Gunsten von JK ins Gewicht" (und doch druckt v. Soden den Text gegen Marcion): 6, 19 *εζητει* „J" c q und teste Tisch. a ff[2] g[1] vg s[p]; 16, 26 *επι* „J" und auch a e m (Tisch.) Chr Ephr (s?).

Eine große Unsicherheit und Zwiespältigkeit in der Beurteilung zeigt sich hier aufs neue. Die Anzahl der für den ältesten Text in Frage kommenden Gemeinsamkeiten von Marcion δ5 Verwandte, af it s[sc] wird auch v. Soden stutzig gemacht haben in seinem Urteil, daß Marcion so weitgehenden, und doch so sporadischen Einfluß geübt haben soll; darum hat er nun aber die meisten dieser fraglichen Urtexte im Textband in den zweiten und gar den dritten Apparat (der Zufalllesarten) gestellt. Eine Lesart, die v. Soden für fraglichen Urtext hier hält, leitet v. Harnack aus der Parallele ab wie 5, 14; oder betrachtet sie als so gleichgiltig, daß er ihre Abweichung vom Texte Tischendorfs überhaupt nicht erwähnt, wie 6, 19, oder kaum erwähnt, wie 21, 30. Umgekehrt wo v. Harnack auf sichere Tendenz urteilt, spricht v. Soden von belanglosen Umstellungen wie 9, 30, oder von Parallelwirkung wie 5, 39. Diese Unsicherheit lehrt, daß die maßgebenden Gesichtspunkte für die Beurteilung der innerkritische, welche Lesart sich aus der anderen ableiten läßt, und der äußere bleiben, nämlich das Zeugnis der Gruppe oder ihrer wichtigen Teilzeugen. Wenn nun die Zeugengruppe fortlaufend für einen alten Text entscheidet, den Marcion vorgefunden hat, so wird es nicht angehen, ohne zwingende Gegengründe bei gleichem Zeugnis stellenweise auf einen Einfluß Marcions zu schließen. Unzweifelhaft zeigt Marcions Text viele Tendenzen;

aber es ist wohl eins der sichersten Ergebnisse dieser vergleichenden Untersuchung, daß gerade die unbestreitbaren Tendenzen sonst unbezeugt sind. Wie sollte es auch anders sein? Dann aber muß man m. E. sehr skeptisch sein gegen die Annahme, daß fragliche Tendenzen oder fragliche tendenzlose Änderungen Marcions sich so zahlreich, so sporadisch, und immer nur auf Zeugen dieser Gruppe sollten vererbt haben; man wird sie vielmehr dem Grundtext zuweisen müssen.

v. Harnack urteilt mit Recht, daß Marcion dem Text von D [1] — ich möchte hinzufügen Jαιη [2] — näher als jedem andern Text steht und dem Archetyp von it af fast ebenso nah (S. 223*). Da v. Soden anders denkt, so habe ich schon in der „Mnemosyne" für Marcion it af 79 Stellen [3] aufgeführt und ebenda für Marcion s^sc

1) v. S. gibt 36 Gemeinsamkeiten für M δ5 an. Nämlich 1. ohne J-Zeugen a) in Parallelen: 4, 34; 6, 31; 6, 37; 9, 22; 12, 30; 12, 31; 12, 59; 17, 2; 18, 22 (loco 21); 18, 35; 24, 6 + 26; b) außerhalb Parallelen: 17, 2 (af a s^sc); 10, 24 sec. l. (af it); 10, 25 sec. l.; 16, 26 sec. l. (lat); 16, 31 (lat); 18, 42 (lat); 24, 39. 2. mit J-Zeugen: a) in Parallelen: 5, 24 (φ δ30 alii); 5, 34 (β121); 8, 24 (ι δ505 alii); 8, 45 (o1279 alii); 8, 46 (J plurimi); 9, 35 (J plurimi); 10, 22 (J pl.); 11, 11 (J pl.); 11, 20 (1443); 12, 51 (δ5f alii); 16, 16 (φ); b) außerhalb Parallelen: 11, 41 (β449 alii); 20, 36 (δ5f); 16, 25 (1246); 21, 30 (σ207f); 9, 6 (o1279); 11, 2 (cf J α133 alii). Ich füge aus seinen Listen hinzu: 1. ohne J-Zeugen: a) in Parallelen: 12, 31; 18, 35; b) außer Parallelen: 7, 9 Stellung; 10, 22; 16, 26 sec. l. (ωδε). 2. mit J-Zeugen: a) in Parallelen: 8, 24 (add θαλασση φ1260); 9, 20 (J pl.); 12, 10 (tert. l.: o129f); 24, 7 (J pl.); b) außer Parallelen: 16, 31 (κ δ4, 1246); 10, 23 (η αυτοις); 12, 14 (J α168 alii om μερ.). D. h. 36 + 12 = 48 Stellen.

2) J-Zeugen 1) mit δ5 cf oben unter Anmerkung 1. nämlich a) in Parallelen: 11 + 4 = 15; b) außer Parallelen: 6 + 3 = 9. — 2. ohne δ5 a) in Parallelen: 6, 20 (J α337 alii); 6, 21 (i δ505 alii); 19, 26 (050 alii); 21, 8 (σ207); 22, 4 (η i alii); 22, 8 (i); 22, 14 (η i); 23, 2 (φ^a); 9, 18 (φ^a alii); 12, 51 (φ δ30 alii); 18, 20 (σ1132f); 9, 6 (o1279); 9, 41 (α268 alii); 12, 31 (J pl.); 17, 14 (φ1444 alii); 18, 22 (φ); 21, 30 sec. l. (α337 alii); = 17 Stellen. — b) außer Parallelen: 9, 30 (1416); 16, 26 (050 alii); 17, 22 (i); 8, 25 (J 192); 17, 21 (i δ505 alii); 17, 22 (o551 alii); 17, 22 sec. l (η alii); 6, 38 (1443); 16, 25 (add συ η φ alii); 16, 25 (o δε η φ alii); 10, 22 (Stellung (o90 π); 10, 23 (om φ δ30); [11, 3 zu σου cf om ημων 371]; 15, 10 (φ253); [13, 28 ιδετε α050]; 16, 12 (σ207); [21, 19 Futurum 050] = 17 Stellen. Summa 58 Stellen.

3) lat 1. mit δ5 u. a. a) in Parallelen [6, 31 om ομ. l. ουτως af]; 6, 37; 6, 26 (a); 8, 45 (it); 9, 22; 12, 10; 12, 30; 12, 31 (af a); 16, 23; 24, 6 (c); 5, 34; 6, 38 (af c); 9, 20 (f l); 12, 51 sec. l.; 17, 2 af; 4, 34; 5, 24 (pr. l.); 12, 10 (af ff²); 12, 31 (it; M. teste Epiph.); 12, 59; 8, 35; 24, 7 (it) = 22 Stellen.

45 Stellen [1]; eine eventuelle Differenz zwischen dem Verhältnis von M s^c und dem von M s^s kann ich nicht erblicken. Für Herstellung des von Marcion vorgefundenen Textes ist eine Untersuchung über den Text Tatians von höchster Bedeutung; eine solche habe ich in der „Mnemosyne“ unter bestimmten Gesichtspunkten gegeben. v. Harnack beschränkt sich auf den selbstverständlichen Satz, daß Marcions Tendenzen auf T ohne Einfluß gewesen sind, daß aber zwischen den Texten beider wegen ihres Verhältnisses zu s^c (warum nicht zu s^{sc}?) eine Verwandtschaft bestehen muß. Ich füge hier in aller Kürze einen Vergleich von Marcion mit Tatian an, indem ich mich auf v. Sodens Material in seinem Textband beschränke:

Zunächst die Konformationen. Erwähnt sind und als nicht-typisch beurteilt 5, 12 *λεπρος* (zufällige Übereinstimmung); 6, 43 om *παλιν* (gegen J); 8, 25 *θαλασσῃ* (Text unsicher); 9, 18 *ανθρωποι* (gegen *α ι η* alii); 9, 35 *αγαπητος* (bei M tendenziös; gegen J *α* 050 *η* it partim s^{sc}); 12, 10 *αυτω* (gegen *α η ι*); 22, 22 *ο υιος τ. ανθρ.* (zufällige Übereinstimmung); — als typisch angesehen: 5, 38 *βαλλουσιν*; 6, 21 *χορτασθησονται*; 6, 29 *αυτω* und Umstellung; 6, 43 om *γαρ* (?); 17, 1 *εκεινω*; 21, 8 *ο χριστος* (?). Weiter ist erwähnt und scheidet aus 5,14 *δωρον* T und M nach Tert, aber gegen M nach Epiph und Typ. An Gemeinsamkeiten von M T sind bisher auf grund der Listen

---

b) außer Parallelen: 7, 9; 11, 41 (it); 17, 2 (af a); 20, 36; 10, 22 (om *μου* a c l); 10, 23 (*αυτοις* af); 10, 24 (sec. l.); 12, 14 (c); 16, 25; 16, 26 (af c); sec. l. (*ωδε*); 16, 31; 21, 30; 9, 6; 18, 42 = 15 Stellen. 2. ohne δ5 a) in Parallelen: 6, 20 (c f); 6, 21 pr. + sec. l.; 17, 2 (it); 9, 41 (af); 21, 8; 22, 4; 9, 18 (g^1 af); 9, 20 sec. l. (f l); 12, 51; 18, 20; 5, 24; 6, 29 (it); 9, 6 (ff^2 l); 9, 41 sec. l. (af); 12, 31 (it); 18, 42 (af); 21, 30 sec. l. = 18 Stellen. b) außer Parallelen: 9, 22 + 30; 16, 25 (e); 16, 26 (af b); 17, 22 (it); 6, 22; 6, 26 (b f g); 16, 16; [16, 23 *δε* l *ουν*]; 16, 25 (b); 18, 19 (c i l); 18, 22 sec. l. (it); [6, 35 add e]; 6, 36 (a b); 10, 21 quarto (af); 10, 22 Stellung (b); 10, 23 (om); 10, 24 quinto (a i l); 10, 25 (g^1); 11, 4 (af c); 16, 12 (af l); [21, 19 Futurum]; 23, 2 (*καταλ.*); 23, 2 (*αποστρ.*) = 24 Stellen. Summa 79 Stellen.

1) syr 1. mit δ5 a) in Parallelen: 6, 37; 16, 23; 18, 21 (s^c); 24, 6; 9, 20; 4, 34; 5, 24; 9, 1 (s^c); 10, 22; 12, 10 tertio; 12, 59; 21, 30 = 12 Stellen. b) außer Parallelen: 11, 41; 17, 2; 10, 22 (om *μου* s^s); 10, 23 (add *αυτοις*); 12, 14; 21, 30 = 6 Stellen. 2. ohne δ5 a) in Parallelen: 6, 20 (s^s); 6, 21 (s^s); 19, 26 (s^c); 18, 22 (s^p); 21, 8 (s^p); 9, 20; 12, 51 (s^{sp}); 18, 20; 9, 6; 12, 31 (s^c); 16, 12 (s^p); 18, 22; 21, 30 sec. l. = 13 Stellen. b) außer Parallelen: 9, 22; 9, 30 pr. + sec. l.; 17, 22; 9, 19; 21, 19 (s^c); 6, 38 (s^{sp}); 16, 25 (s^p); 18, 22 pr. + sec. l.; 10, 23 (om); [11, 3 om *ημων*]; [21, 19 Futurum]; 24, 21 = 14 Stellen. Summa 45 Stellen. Alle diese Stellen sind nur aus den für Marcion gegebenen Listen bei v. S.

nicht erwähnt, aber in v. Sodens Textband für T als Parallelen angegeben: 6, 3 *τ ι* l o J i 1054 Mk 2, 25; 6, 37 om *και*[1] *δ* 5 133 *η* alii lat syr sah bo Tert Mtth 7, 1; 6, 38 om *γαρ* J*a* 050f i pauci it s[sc] Tert Mtth 7, 2; 9, 19 om *αποκριθεντες* s[sc] sah Mtth 14, 16 (?); 9, 33 *μιαν* p *μωυση* J 1385 1416 pa ff[2] syr Mtth 17, 4 und *μιαν* p. *ηλιαν* H *δ* 376 J*a* 133 *η* pa ff[2] syr Mk 9, 5; 12, 1 *φαρισαιων* ante *ητις* J K Mtth 16, 6 + 11; 21, 7 add *οι μαθηται* *δ*5 Mtth 24, 3; 21, 8 om *οτι* H *δ* 376f J*a* 337 o 129 c r pa Mtth. 24, 5; nur drei von ihnen dürften gewiß zum Typ gehören. In Wirklichkeit sind (gegen v. Sodens Textband) keine Parallele 11, 11 Marcion add (non *ο*) *υιος* (non *αυτου*) ante *αιτησει* und zwar ante mit H 014 sa bo J*a* *δ* 5 133 *ο* 1279 alii Orig und om *ο* mit J*η* Orig also wohl Typ, dagegen T nach Mtth 7, 9 add *ο υιος αυτου* post *αιτησει* mit J lat syr (wobei in demselben Verse die weiteren Varianten Marcions mit Typzeugen gegen Tatians Parallelisierungen zu beachten sind); 12, 29 *η* loco *και*[2] *δ* 5 i *η* multi alii soll nach Mtth 6, 25 sein; dort aber druckt v. Soden *και* und bemerkt im Apparat: *η* loco *και* H *δ* 1 alii Luk 12, 29 (und Tisch. om überhaupt *και τι πιητε* nach *δ* 2 multi in J); vielleicht auch nicht. 13, 27 (*εργαται*) *ανομιας* l *αδικιας* Justin *δ*5 2. Cl nach Mtth 7, 23, wo aber *εργαζομενοι την ανομιαν* steht. Abgesehen von wirklichen oder vermeintlichen Parallelen finden sich noch folgende M T, von denen mehrere schon gelegentlich erwähnt sind: 4, 41 om *οτι* *φ* *δ* 30f af it s[s] (Mk 3, 11 nur im vorkanonischen Text parallel); 6, 5 p. 11 *δ*5; 6, 25 om *νυν*[1] *δ* 5 it partim af vg s[sch] Jr (gegen J nach J*a* 050f *η ι* alii s[p aster.]); 6, 26 om *παντας* *δ*5 pauci J vg s[pesch] (gegen J*a* 050 ff *η* i alii it af Jr); 6, 37 om *και*[3] J*a* *ι η φ*; 6, 38 om *και σεσαλ.* J 1443 *A*[1] s[p]; 8, 25 *ος* l *οτι και* (M.; *ος* l *οτι* T J 192); 9, 54 + 55 Zusätze oben besprochen; 11, 41 *οντα υμιν* f (*οντα* sine *υμιν* it partim s[p]; add *υμιν* s[sc]); 12, 1 om *πρωτον* b vg s[s]; 12, 20 om *δε* s[sc]; 12, 47 om *εκεινος* syr sah; 12, 56 *ουρανου* ... *γης* H *δ* 371 J*a* *δ*5 multi af it s[sc]; 12, 56 *ουκ οιδατε δοκιμαζειν* H 014 376 J*a* 050 *ο* 129 551 l sah cop s[p. i. m.]; 14.16 om *μεγα* *A*[3] af; 16, 9 *λεγω υμιν* *δ* 5 *φ* it partim syr; 16, 12 *ευρεθητε* s[p]; 16, 21 *ελειχον* *δ*5 *η* it vg; 16, 25 *ο δε* J *η* *δ* 254; 16, 29 om *δε* J i 1211f alii pauci; 17, 2 *περιεκειτο, ερριπτο* *δ*5 a af s[sc]; 21, 19 add *εν* s[cp] sah; 21, 30 om *ηδη* *δ* 5 192 af r f s[sc] sah; om *βλεποντες αφ εαυτων* *δ* 5 *β* alii it s[sc]; [om *ηδη*[2] H 376 J*a* 337 alii multi it syr]; 23, 3 *χρ.* post *βασ.* syr sah; 23, 45 *καὶ εσκοτισθη ο ηλιος* J i t vg. Die Mehrzahl dürfte typisch sein. Gemeinsame Tendenzlesarten (9, 35 ?) finden sich selbstverständlich nicht.

Es erübrigt noch, den Marciontext v. Harnacks zu vergleichen mit Tatian nach dem Texte Zahns (T_1 = Ephrem, T_2 = Aphraates).

5, 14 *απελθε* MT_1 143, *δ*5 af it vg; *δωρον* M[t] T_1 143, b c s[p] arm; 5, 34 *μη δυνανται νηστευειν οι υιοι του νυμφωνος* M[t] T_1 61 (nur *νηστευειν* p. *νυμφωνος*), *δ*5 *β*121 af it (Mtth 9, 15 *πενθειν*, Mk 2, 19

νηστευειν p. *εστιν.*); 5, 36 f erst Schläuche, dann Gewand: M (v. H. „sonst unbezeugt" und öfters so, aber:) T_2 312, 2; 5, 37 om *και οι ασκοι απολουνται* MT_2; 6, 3 *τι* l o MT_1 63 J i 1054 (Mk 2, 25, aber *τουτο* und *οποτε*); 6, 24 om *πλην* MT_1 64; T_2 330, 3 J r 77 f 1341 s^c; [6, 25 om *νυν*[1] MT (teste v. S.) Jr III 14, 3, *δ* 5 *φ* it af vg (s^{sc} vac)]; 6, 27 f dreigliedrig MT_2 34 Cl 605; *και* bis (s^{sc}, Ju, Cl 605, aber viergliedrig); 6, 29 *εαν τις* MT_1 133; *ραπιση* MT_1 133 (percusserit); *αυτω* MT_1 133 T_2 180, 11 J *α δ* 5 168 i *φ δ* 30 370 af it syr; 6, 37 *ινα μη* MT_1 72 J *α δ* 5 *β* 121 alii af it partim s^s Tert Ambr (Mtth 7, 1); 7, 23 om *και* MT^1 100; 7, 24 *θεασασθαι* ante *εις* MT_1 100 T_2 123, 11 (cf Merx p. 237); 7, 26 *ναι* ante *και* MT_1 100 T_2 123, 11; 7, 27 non add *εγω* MT_1 102 (gegen v. S.) *δ* 5 alii lat s^s Tert; 8, 18 om *ουν* MT_2 33, 10 J 1317 f it syr (Mk 4, 24); om *γαρ* MT_1 72; 9, 18 *ανθρωποι* MT_1 153 (H 014 1016 f) J *α* 050 *η* i alii a f syr (Mk 8, 27); 9, 33 *ωδε* MT_1 156 J 1443 s^c Jr; 9, 35 *αγαπητος* MT_1 156 J af b c f vg syr (Mtth 17, 5); 9, 60 *απελθε* MT_2 168, 12 it vg; 10, 1 *δυο* M(Dial I 5 II 12)T_1 160 (*δ* 1 sah) *δ* 5 *φ* 72 alii af it partim vg s^{sc} Jr Cl rec I 40 doctr. Ad.; 10, 21 *ευχαριστω* M(Ep.)T_1 116 f s^c; om *και της γης* ebenda; 10, 22 om *μου* MT_2 123, 5 + 200, 3 *δ* 5 a c l s^{sc} Ju Hi alii; *εγνω* M(Dial 1, 23) T_1 117 + 216 Ju Jr IV 6, 1; Umstellung M(T IV, 25)T_1 117 + 216 Ju Jr II 6, 1 + IV 6, 3 Cl hom J *φ δ* 30 *β* 350 o 90 *π* b (cf Abbot 1880 p. 94 f); 11, 33 *πασιν* (*παντες*) MT_2 14, 7 (H 376; Mtth 5, 15); 12, 10 om *πας* MT_1 112; add. *αυτω* MT ebenda J *α δ* 5 o 129 f *σ* 207 af syr; add *ουτε εν τω* ... ebenda *δ* 5 af c; 16, 9 *υμιν* l *εαυτοις* MT_2 388, 20 s^c Jr (add *υμιν* J i 3017 *β*); 16, 17 om *δε εστιν* MT_1 65 (om *δε* J i *β* 350 o *δ* 551; om *εστιν* J *α* 93); 16, 22 *εταφη εν τω αδη* MT_2 381, 18 f af a c r i vg (cf sah; om *και δ* 2 it partim, om *εν τω αδη* J 1493); 16, 31 *απελθη* MT_1 175 T_2 382, 3 H 014 J *α δ* 5 af b c g Adam. Jr IV 2, 3; 21, 11 om *μεγαλα* MT_2 133, 9; 23, 33 om *ετεροι* MT_1 242 af s^s (Mtth 27, 38). Dazu M + Jr weiter noch: 6, 46 om *δε* Jr IV 37, 3 V 8 J i 218 f; 12, 37 *εσπερινη φυλακη* (Epiph) Jr V 34, 2 J *α δ* 5 *η* it af s^{sc}; 12, 47 om *ετοιμασας η* Jr IV 37, 3 *δ* 5 *ιδ* 505 Orig. Ad. alii; 19, 8 om *μου* Jr IV 12, 5 J 1246; om *κυριε* Jr ebenda H 376 f c i s r^2.

Dieser Vergleich bestärkt das bisher gewonnene Bild: abgesehen von einer verhältnismäßig geringen Zahl von Konformationen mit dem Typ und über ihn hinaus bieten Marcion und Tatian eine ganze Reihe Gemeinsamkeiten, mehr oder weniger mit Zeugen der bekannten Textgruppe; Marcion und Tatian haben also den vorkanonischen Text vorgefunden und sind seine ältesten Vertreter (neben Justin). Dieser Text hat harmonisiert, gewiß; aber manche seiner „Konformationen" sind solche nur auf Grund der Fiktion, daß der kanonische Lukas-Text der ursprüngliche ist. Kanon-

geschichtliche Gründe, wie ich sie in der „Mnemosyne"[1] aufgeführt habe, und andere, die in den Einleitungsfragen betreffs Abfassung zur Geltung kommen, sprechen dafür, daß dieser vorkanonische Text dem Urtext sehr nahe kommt. Die Rekonstruktion des griechischen T (trotz Plooij) ist die nächste[2] Aufgabe; sie ermöglicht den Versuch, den Text herzustellen, der M und T vorlag.

Zur Verständigung über die Stellung Augustins in der Geschichte

Im Anschluß an E. Troeltschs „Augustin"[3]

Von Karl Bauer, Münster (Westf.)

Die Frage nach der historischen Stellung Augustins ist in neuerer Zeit sehr verschieden beantwortet worden.

Eucken[4] möchte ihn überhaupt keiner besonderen Epoche einreihen, „sondern in ihm eine der wenigen Persönlichkeiten anerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über dem Wandel der Zeiten stehen".

---

1) Die Tatianhypothese setzt Reinerhaltung des JHK-Textes bei Tatian voraus. v. Sodens Gründe in der Handausgabe S. V + VIII sind widerspruchsvoll, und abgesehen von anderen Momenten erweisen der Verlust des Mk-Schlusses und die Zitate der nachapostolischen Väter das Gegenteil. Die Tatianhypothese verlangt eine schnelle und weite Verbreitung der Tatianika; sie ist in der kurzen Zeit vor 172 (?; Verketzerung) unmöglich, und später erst recht undenkbar angesichts der Bekämpfung Tatians. Der stärkste Beweis gegen sie ist die Apostelgeschichte; ihre eine Textform zeigt gleichartige Lesarten bei ähnlicher Bezeugung, und sie hat doch nichts mit T zu tun.

2) Seit längerer Zeit mit ihr beschäftigt, habe ich ein erstes Heft fast fertig; wann wird es erscheinen können? Dieser Artikel war Anfang 1922 geschrieben und ist bei der Drucklegung ergänzt.

3) E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift „De civitate Dei". Hist. Bibl., 36. Bd., München und Berlin, 1915. Das Buch ist eine Ergänzung des entsprechenden Abschnittes in Tr.s „Soziallehren" unter Berücksichtigung des Materials bei: Mausbach, Die Ethik des hl. Aug., 1909, und Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Aug., 1910. Vgl. darüber die ausführliche Besprechung in ZKG. XXXVII, 1918, S. 406—432, über Mausbach und Schilling ebd. XXX, 1909, S. 477 f. und XXXIII, 1912, S. 114. Ich beklage tief, daß Troeltsch, dem ich mich für wertvollste Anregungen verpflichtet weiß, seit der Niederschrift dieses Aufsatzes gestorben ist.

4) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 9. Aufl., 1911, S. 243 f.

„Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums und beherrscht er das Mittelalter. Aber auch das neue Christentum hat unablässig aus ihm geschöpft und die Reformation sich auf ihn in ihren Hauptsätzen berufen .... Es gibt Punkte, wo Augustin mit seiner weltbewegenden Subjektivität uns näher steht als Hegel und Schopenhauer.“

Viel Nachfolger hat Eucken mit dieser Anregung, wenigstens bei den Theologen bisher nicht gefunden. Hier besteht unverkennbar die Neigung, Augustin einem bestimmten Zeitalter zuzuweisen, und nur darüber gehen die Anschauungen auseinander, welcher Epoche er angehöre.

Zwar die altprotestantische Auffassung, die ihn zum eigentlichen Kirchenvater der evangelischen Kirche und zum Kronzeugen der Reformation machen wollte, hat in der wissenschaftlichen Theologie ihre Geltung längst verloren. Seit Feuerlein[1] Augustin für das Mittelalter reklamiert hat, ist es zu einer Art Homologumenon geworden, in ihm den Vater des mittelalterlichen Katholizismus zu erblicken. Auch Männer, die wie Harnack, Seeberg, Loofs, Scheel die Hegelschen Voraussetzungen Feuerleins nicht teilen, haben doch seine Anschauung selbst, losgelöst von ihrer Hegelschen Grundlage, sich angeeignet.

Dieser Auffassung ist bekanntlich Troeltsch a. a. O. entgegengetreten. In ähnlicher Weise, wie er auf die Zusammenhänge aufmerksam gemacht hat, die zwischen Luther und dem Mittelalter bestehen, versucht er, Augustin für die „christliche Antike“ zu reklamieren. Dabei scheint er dieses neue Augustin-Verständnis wenigstens teilweise von Eucken aus gewonnen zu haben. Euckens Satz, daß Augustin die geistige Höhe des alten Christentums bilde, ist von ihm verabsolutiert zu dem „grundlegenden Satz von der Einreihung Augustins in die christliche Antike“ (171). Und die Bemerkung Euckens (220): „Er hat zuerst auf dem Boden des Christentums ein umfassendes religiöses Kultursystem entworfen“, führt unmittelbar zu der These Troeltschs (172): „Augustin ist ... der erste große und umfassende Bildner einer christlichen Kulturethik.“ Dabei will aber beachtet sein, daß Troeltschs Auffassung vom Mittelalter von der herkömmlichen der Theologen erheblich abweicht, sofern er unter ihm „in erster Linie bestimmte Formen des sozialen und politischen Lebens“ versteht (2 [1]) und es „mehr nach marxistischer als nach dogmengeschichtlich-ideologischer Methode“ betrachtet (4 [1]). Das begründet von vornherein eine andersartige Einstellung des Interesses und Urteils als etwa bei Harnack.

Es wird unsere Aufgabe sein, zu hören, wie Troeltsch seine Auffassung begründet, und zu prüfen, ob und wieweit ihm der Nachweis für sie gelungen ist.

---

1) E. Feuerlein, Über die Stellung Augustins in der Kirchen- und Kulturgeschichte (Hist. Zeitschr. XXII, 1869, S. 270—313.)

1.

Indem wir dem Gange folgen, den Troeltsch in seinem Buche eingeschlagen hat, betrachten wir zunächst die grundlegende These von der Zugehörigkeit Augustins zur christlichen Antike. Gemeint ist mit letzterer im Anschluß an L. v. Sybel „das Ergebnis der religiösen Bewegungen, wie es in der nachkonstantinischen Zeit sich festigte“, „eine volle Verschmelzung des antiken Idealismus und der christlichen Religiosität, sowie eine totale Einsaugung der christlichen Ideenwelt in die fortdauernden Formen der materiellen, sozialen und politischen Kultur der Antike“ (5 [1]).

Es sind zunächst allgemeine Erwägungen, die uns jene These einleuchtend machen sollen. Augustin „gehörte tatsächlich der römischen Gesellschaft an und drang mit seinem Horizont nirgends über sie hinaus. Er setzte die lebendige philosophisch-theologische Arbeit der christlichen Antike fort und wurde mit Hilarius, Ambrosius und Hieronymus zusammen der Überleiter der griechisch-christlichen Wissenschaft in das Abendland, der letzte große Platoniker, der für das Abendland in noch höherem Sinne wurde, was Origenes und die Kappadozier für den Orient waren“ (5). Troeltsch will ihn deshalb „seiner eigenen Zeit, seinem eigenen Horizont; den Lebensproblemen der christlichen Antike zurückgeben“. „Aus ihr ist er herausgewachsen, sie ist ihm der naturgemäße und einzige Horizont, ihre praktischen Lebensprobleme hat der große, nach absoluter Wahrheit und ethischer Lebensbefriedigung strebende Praktiker und Denker vor allem verfolgt und zu lösen unternommen .... Er ist in Wahrheit Abschluß und Vollendung der christlichen Antike, ihr letzter und größter Denker, ihr geistlicher Praktiker und Volkstribun. Von hier aus muß er zuerst verstanden werden. Was dann spätere Zeiten aus ihm gemacht haben, ist eine andere Frage. Seinen eigentlichen, antike Kultur, kirchlich-episkopale Autorität und innerlichste Mystik zusammenfassenden Geist können sie gar nicht fortgesetzt haben, da sie, von anderen Verhältnissen umgeben, andere praktische Aufgaben vor sich hatten. Er ist die letzte und größte Zusammenfassung der absterbenden antiken Kultur mit Ethos, Mythos, Autorität und Organisation der frühkatholischen Kirche und konnte mit seinem Wesentlichsten gar nicht auf den Boden einer anderen Kultur übernommen werden“ (6 f.).

Klingen diese Sätze sehr überzeugend, so läßt es Troeltsch doch nicht bei ihrem bloßen Eindruck bewenden, sondern er unternimmt es nachzuweisen, daß gerade an den einzelnen Hauptpunkten, die das Mittelalter kennzeichnen, der Unterschied, ja der Gegensatz zwischen diesem und Augustin handgreiflich ist. „Das Mittelalter hat eine zentralisierte hierarchische Kirche, die an die Weltherrschaft denken kann. Es hat — wenigstens in der Idee — das allgemeine Imperium oder doch mindestens große königliche Staaten, die die Beförderung einer christlichen Kultur sich zur Aufgabe machen und alles, was sie

an Kultur besitzen, dem Klerus verdanken. Aus der Beziehung beider entsteht das staatlich-kirchliche Einheitssystem, in welchem staatliche und geistliche Macht zur Christianisierung der Welt geeinigt sind und nur um das Maß der ihnen in diesem System zukommenden Rechte streiten. Von alledem ist bei Augustin noch nichts, aber auch gar nichts, zu finden" (25 f.).

Der Staat in de civ. Dei ist gerade das Gegenteil von dem Universalstaat des Mittelalters. Der ideale Staat geht von der Familie aus, und solange er im Sinne des wahren göttlichen Naturgesetzes verfährt, bleibt er in den Grenzen familienhafter Kleinheit und Gesinnung. Der Großstaat oder Machtstaat aber ist vom Übel, mögen immerhin relativ günstige Gegenwirkungen gegen die Sünde von ihm ausgehen. Er müßte nach Augustins Ideal in lauter Kleinstaaten verwandelt werden, die nach dem Grundsatz der schlichten und ganz persönlichen Familien- und Nachbarschaftsethik ihr Leben führen. Auch das christliche Imperium vermag an dieser Anschauung nichts zu ändern. Augustin hat noch keinen Justinian und keinen Karl d. Gr., keine rhomäische Staatskirche und keine translatio imperii erlebt. So gilt ihm auch das christliche Imperium im Grunde nur als der heidnische Großstaat, dem ein christliches Kaisertum eingepflanzt ist, dessen religiöse Ideale aber sich mit dem Wesen eines solchen Großstaates nicht recht vertragen (36 f.).

Wie die Staatsidee erkennen läßt, daß Augustin die vierhundertjährige Entwicklung bis auf Karl d. Gr. noch nicht kennt, so zeigt sein Kirchenbegriff, daß es zu seiner Zeit noch kein pseudoisidorisches und gregorianisches Papsttum mit all seinen dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen gab (31). Augustin operiert noch mit dem alten Begriff der Kirche als der Manifestation des Geistes, der in der Anstalt, aber nicht in ihrem Recht und ihren Majoritäten, sondern in ihrem realen Bestand und den Beschlüssen ihrer Bischöfe zum Ausdruck kommt, — also mit dem Begriffe der noch nicht rechtlichen Kirche im Sinne Sohms (32 Anm.). Die Kirche tritt in de civ. Dei in keiner Weise beherrschend hervor. „Wenn von ihrer Herrschaft die Rede ist, dann ist es eine rein geistige Herrschaft über Leidenschaft und Sünde, Selbstsucht und Unfrieden, keine Herrschaft des Klerus über Glauben und Seele, am wenigsten eine solche des Klerus über Regierung und Welt .... Sie heißt wohl gelegentlich regnum Dei, häufiger regnum Christi; aber das eigentliche regnum Dei ist das himmlische und selige Jerusalem des Jenseits" (29). Soweit sich aber die civitas Dei in der Kirche manifestiert, die ein corpus permixtum ist von Scheinchristen, Zeitgläubigen und Erwählten, die in der Praxis äußerlich nicht zu unterscheiden sind, fällt sie nur mit dem Kernbestandteil, den Erwählten, zusammen, und schon darum ist die civitas Dei ein völlig unhierarchischer, ja antihierarchischer Gedanke (34).

Da somit sowohl der Staats-, als auch der Kirchenbegriff des Mittelalters Augustin fremd ist, so ist es nicht weiter überraschend, daß auch

die Beziehung von Staat und Kirche aufeinander bei ihm noch nicht in der Weise des Mittelalters gedacht ist. Im Mittelalter entspricht das Verhältnis von Staat und Kirche ganz der Erziehungsaufgabe, die das Christentum an den germanischen Völkern zu erfüllen hatte. Die Voraussetzungen für eine solche Erziehungsarbeit fehlen nun aber für Augustins Zeitalter überhaupt noch vollständig. „Es ist noch nicht die kulturlose Barbarenwelt des Mittelalters, für die die Kirche eine Kulturmacht werden konnte und nun ihrerseits den Zusammenhang mit der Antike vermittelte, sondern eine uralte, feste Kultur, Bildung, Schule, Sitte und soziale Struktur, der gegenüber die Christen sich in einer eigentümlichen Mischung von Abhängigkeit und Rebellion befinden" (45).

Auch eine der christlichen Antike und dem Mittelalter gemeinsame Größe wie das Mönchtum hat bei Augustin eine ganz andere Bedeutung als im Mittelalter. Da ein Weltleben in reiner christlicher Gesinnung für Augustin immer wieder an den Widerständen und Versuchungen des realen Lebens scheitert, so ist ihm schließlich „das Kloster das eigentliche Ideal, die wahre respublica der Christen, die eigentliche Manifestation der civitas Dei .... Aber gerade dieses Mönchtum ist nun nicht wie das mittelalterliche eingefügt in den Organismus der Gesellschaft als stellvertretende Steigerung des Religiösen, als entzündendes Beispiel für die Pflege christlicher Gesinnung überhaupt, als Träger christlicher Gesittung. Es ist vielmehr der Ersatz der christlichen Gesellschaft, das einzige Ideal, in welchem die individuellen und sozialen Tugenden der Andacht und Demut, der Liebe und Gleichheit verwirklicht werden können" (46).

2.

Müssen wir die eigene Gedankenwelt Augustins vom Mittelalter und dem, was dieses aus ihr gemacht hat, abrücken, so fragt sich: Worin besteht denn nun seine Bedeutung? „Hat er überhaupt keine ihn wesentlich auszeichnende und darum auch für die Folgezeit wichtige Kulturbedeutung innerhalb der christlichen Antike? Besteht seine Fortwirkung lediglich in den dogmatischen und philosophischen Besonderheiten, die er der Folgezeit vererbte, und die diese, gebrochen genug, sich zu eigen machte?" (48).

Schon die Fragestellung und die nachdrückliche Hervorkehrung des kulturellen Gesichtspunktes dabei läßt erkennen, in welcher Richtung uns Troeltsch die Antwort wird finden lassen.

Zunächst aber haben wir darauf zu achten, wie er sich mit anders lautenden Antworten auf seine Frage abfindet.

Bekannt ist, welche beherrschende Stellung in dem traditionellen Aufriß der Augustinischen Gedankenwelt das Sündengefühl einnimmt. Für Troeltsch tritt seine Bedeutung zurück. „Das Sündengefühl bei Augustin in die erste Linie zu stellen, ist m. E. erst reformatorische und jansenistische Auffassung, wie auch Paulus in der reformatorischen Sündentheologie zu sehr von dieser negativen Seite genommen wird.

A. hat sichtlich seine wesentliche positive Gesamtposition in den Jahren seiner Bekehrung vom positiven Gedanken des höchsten Gutes aus gewonnen; s. Thimme. Das Sündengefühl wird erst allmählich herausgearbeitet .... Der Unterschied der Konfessionen von den Soliloquien liegt vor allem in dieser Eintauchung seiner ganzen positiven Gedankenwelt in das inzwischen gesteigerte Sündengefühl, womit ja auch die Steigerung des kirchlichen Erlösungsgefühls gegeben ist. ‚Getrösteter Sündenschmerz‘ ist m. E. nicht die zutreffende Formel für Augustins Religiosität, sondern Gewißwerden und Wirksamwerden des höchsten Gutes. Es ist eine durch und durch metaphysische Religiosität" (80 [1]). „Das Sündengefühl ist bei Augustin nicht primär, wie später bei den Reformatoren, die die ganze Tradition der Sündentheologie schon voraussetzen. Es ist bei ihm noch sekundär und entsteht am Gefühl des Gegensatzes gegen das Ziel, auf das ihn seine Sehnsucht hintreibt, sowie aus der Rechtfertigung des kirchlichen Heilsinstitutes, das ja gerade durch die Heilung der Sünde das Ziel erst erreichbar macht. An diesem Punkte strömte dann vermutlich der Paulinismus in sein Denken ein, der seinem Sinn für das Persönlich-Lebendig-Irrationale entgegenkam, und den er sowohl seinem Idealismus persönlichster Empfindung einzuverleiben als auf das Sühn- und Heilsinstitut der Kirche praktisch beziehen lernte" (82).

Mit dieser Zurückstellung des Sündengefühls hängt es zusammen, daß Troeltsch gegen die Harnacksche Formulierung, Augustin sei „Reformator der Frömmigkeit", starke Bedenken hat. „Kann es", so fragt er (52 Anm.), „eine Frömmigkeit geben, die praktisch und kirchlich alles beim alten läßt, ja die vulgärchristlichen Tendenzen noch steigert, die also nur auf die Frömmigkeit selbst mit Ausschluß ihrer praktischen Gestaltung und Organisation sich bezieht? .... Aber wollte man auch die Möglichkeit einer Reformation der bloßen Frömmigkeit zugeben, so ist nun noch die Frage, ob die Originalität der Religiosität A.s dem wirklich entspricht. Sie erscheint mir doch viel weniger eine Erneuerung der paulinischen Religiosität, als ein Hindurchführen der stets oberhalb des Vulgärchristentums liegenden idealistisch-platonisch-christlichen Idee zu ihrer letzten persönlichen Tiefe, die Verwandlung des absoluten Seins der Spekulation in ein schaffendes und befreiendes Leben, ein Ineinanderziehen der intellektualistischen und voluntaristischen Kategorien, insofern eine reife Frucht der christlich-antiken Religiosität überhaupt, zu deren Reife die Berührung mit Paulus und den Psalmen die entscheidende Kraft gegeben hat. Das wäre dann keine Wiederaufnahme abgebrochener, sondern eine Vollendung kontinuierlicher Entwicklung, wofür eine psychologisch-feinfühlige Forschung vermutlich bei den orientalischen Christen sehr viel mehr Parallelen finden würde, als man heute annimmt .... Gerade durch diesen Durchbruch des Spekulativen ins Praktisch-Lebendige vermag A. sich von da aus zu der Volks- und Massenkirche zu wenden, ohne Esoteriker zu werden,

sondern mit der Kraft, sie zum Organ dieses vertieften religiösen Lebens und Fühlens zu machen. Das aber erreicht er durch seine Spekulation und Glaube, Welt und Heil versöhnende Ethik, innerhalb deren dann recht verschiedene dogmatische Einzelinteressen nebeneinander und ohne Ausgleichsbedürfnis Platz haben. Das was Harnack ‚Reformation' der Frömmigkeit nennt, scheint mir mehr das Vermögen A.s, wirklich auszusprechen und zu formulieren, was er als Kern der christlich-antiken Frömmigkeit empfand, als Wirkung seines Tiefsinns in der psychologischen Analyse und seiner geistigen Kraft in der Formulierung und Konstruktion. Er vermag zu empfinden und zu sagen, was andere dunkel meinen und mit einem Mund voll griechischer Rhetorik nicht zum Ausdruck bringen können."

Es ist in diesen Sätzen bereits ausgesprochen, worin wir die eigentliche Bedeutung Augustins zu erblicken haben, und Troeltsch wird nicht müde, es zu betonen: „Er ist — und zwar gerade durch seine Christlichkeit — der größte religiöse Ethiker der Antike. Insbesondere die Schrift de Civitate gewinnt erst von hier aus ihren Mittelpunkt; ja sie ist das Sammelbecken und die prinzipiell begriffliche Ordnung, die polemisch-praktische Anwendung all seines ethischen Nachdenkens. Der Mittelpunkt aber dieses Denkens ist auch bei ihm die Idee des höchsten Gutes" (77).

Es ginge über den Rahmen dieses Referats hinaus, zu zeigen, welchen Aufriß einer Kulturethik nun Augustin nach Troeltsch gibt. Dagegen sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß die Leistung Augustins in einer an Hegel erinnernden Weise geschichtsphilosophisch eingegliedert wird. „Seit die christliche Bewegung aus der anfänglichen Missionsarbeit in den Unterschichten emporgestiegen war in den Bereich von Bildung, Besitz und Gesellschaft, insbesondere seit die Konstantinische Reform das christliche Bekenntnis staatlich begünstigt und in die herrschenden Kreise eingeführt hatte, war das Kulturproblem das große Problem der christlichen Denker. Schon Clemens und Origenes hatten vor ihm gestanden und es den Verhältnissen der damaligen Kirche gemäß noch zögernd und tastend, sowie den Verhältnissen des Orients gemäß in einem höchst spiritualistischen Sinn gelöst. Von da aus dauerte im christlichen Orient die Richtung auf einen philosophisch-religiösen Spiritualismus fort, der sich der Welt und Kultur gegenüber schließlich nur durch das Mönchtum zu retten wußte. Im Abendlande ist es nun Augustin, der dieses große Problem als Ergebnis seiner Lebensentwicklung und seiner Zeitlage mit einer außerordentlichen Kraft persönlicher religiöser Lebensstimmung und prinzipieller Denkfähigkeit aufnahm. Er ist der große Ethiker der christlichen Antike, der die vom Leben vereinigten Elemente durchdachte und theoretisch verband, die gefundene Lösung des Problems in wirkungsvoller Polemik vertrat und in praktischer Arbeit nach allen Seiten betätigte. Das ist wesentlicher als alle seine Sonderlehren, die übrigens fast sämtlich erst aus dem Ver-

lauf dieser Arbeit erwachsen. Seine dogmatischen Lehren sind Einzellehren, die er aus dem ihm mit der Kirche und dem Orient gemeinsamen dogmatischen Besitz hervorbildete. Sie haften an einem Ganzen, das früher ist und wichtiger als sie. Dieses Ganze aber das ist die Ethik des höchsten Gutes, von der aus Augustin es unternahm, die Welt- und Kulturwerte als relative Güter in das christliche Heil einzugliedern. Es ist eine prinzipielle Ethik, aber nicht die der mittelalterlichen Halbkultur, sondern die der christlichen Antike, einer zum christlichen Bekenntnis übergegangenen, aus ihm zu verjüngenden oder zu heilenden, jedenfalls zu begrenzenden Hochkultur. Er ist damit Abschluß und Höhepunkt der christlichen Antike und für sein eigenes Gefühl der Ordner und Hersteller der einzig möglichen Synthese, hinter der nur die Barbarei, die letzten Kämpfe und das Weltende liegen können. In dieser Ethik liegt seine wesentliche Kulturbedeutung für seine eigene Zeit, in der fortdauernden Wirkung und dem inneren Gehalt ihrer Konstruktionen seine Bedeutung für das europäische Geistesleben" (50 f.).

3.

Man kann den Eindruck gewinnen, daß das Verständnis Augustins bei Troeltsch sehr stark bedingt ist durch die Tatsache, daß er selber das Kulturproblem außerordentlich stark empfindet. Charakteristisch ist es in dieser Beziehung, daß er einmal die Bemerkung einfließen läßt, daß christliche Denker „von Hause aus den Impuls zu einer starken, gegen die Kultur indifferenten Religiosität in sich tragen und darum vor den großen ethischen Fragen des Kulturlebens als ihrem schwierigsten Problem stehen" (49).

Aber man kann die Konzeption Troeltschs nun doch nicht einfach darauf zurückführen, daß er dieselbe Empfindung von der Schwierigkeit des Kulturproblems, die er hegt, in Augustin hineinprojiziert und damit seinen Schlüssel zu einem neuen Verständnisse des Kirchenvaters gefunden habe. Sie beruht vielmehr auf dem Bilde, das er von dem Entwicklungsgange Augustins sich gemacht hat: „Es ist der normale Entwicklungsgang des religiösen Idealisten in der Spätantike" (74). „In der Art dieser Entwicklung ist es begründet, daß die Dokumente seiner Ethik nicht in einer systematischen, von der Person und ihren Erlebnissen gelösten Darstellung vorliegen. Sie spricht sich vielmehr am klarsten aus in seiner berühmten Autobiographie, jener Mischung von Roman und Beichte, von Rhetorik und Gebet, von Erlebnis und Dogmatik, in der die Grundgedanken am eigenen Leben illustriert werden. Ihnen sind vorausgegangen die Soliloquien, deren Monolog- und Gebetsstil neuplatonische Stilformen fortsetzt, und ihnen sind gefolgt als eine Art Ergänzung die Retraktationen, die in der Weise der Selbstberichte der antiken Autoren über ihre Schriftstellerei gehalten sind. Aber wenn man ihn von hier aus versteht und seine sonstige Schriftstellerei von hier aus auffaßt, dann bezeugt sie an allen Punkten

das hier ausgesprochene, theoretisch gedeutete und praktisch angewendete Ethos" (76 f.).

Die Quelle also, aus welcher Troeltsch schöpft, ist De civitate Dei, und den Kommentar zu dieser Schrift bietet ihm die Entwicklungsgeschichte Augustins. Diese Entwicklungsgeschichte aber wird nur berücksichtigt bis zur Taufe. Sie führt hindurch durch Cicero, die Stoa, den Manichäismus und die Skepsis und endet bei der Autorität der Kirche (75). Das ist das Bild, welches uns einst Harnack von Augustins innerem Werden bis zu seiner „Bekehrung" mit so eindrucksvoller Anschaulichkeit gezeichnet hat.

Hier scheint mir nun ein Fehler in der Methode Troeltschs zu liegen. Soweit man die Entwicklung Augustins als „den normalen Entwicklungsgang des religiösen Idealisten in der Spätantike" bezeichnen kann, ist sie 386/87 abgeschlossen. De civitate Dei aber ist erst 426 vollendet; dreizehn Jahre ungefähr hat Augustin daran gearbeitet. Nun ist es zwar unbestreitbar, daß die Momente, die seine Entwicklung bis zu seiner Bekehrung bestimmt haben, zeitlebens bei ihm wirksam geblieben sind. Aber ebenso unbestreitbar ist, worauf Loofs (R. E.³ II) aufmerksam gemacht hat, daß die Entwicklung Augustins mit seiner Bekehrung keineswegs zum Stillstand oder gar zum Abschluß gekommen ist. Nicht nur die äußeren Verhältnisse, unter denen die Kirche lebte, haben sich geändert und den Ton gegen die „Philosophen" zunehmend gröber, die Rücksicht geringer werden lassen (22[1]). Augustin selbst ist innerlich weitergeschritten im Sinne biblischer Vertiefung und kirchlicher Verfestigung seines Standpunktes. Von entscheidender Bedeutung ist hierfür sein Eintritt in die klerikale Laufbahn geworden. Ein Presbyter, der den Katechumenen predigt, ein Bischof, der seinen Sprengel leitet, mag noch so tief eingetaucht sein in die Gedanken der Antike: die Ausübung seines Berufes bringt es ganz von selbst mit sich, daß er je mehr und mehr eindringt in die biblischen und hierarchischen Gedankengänge. Ich sehe nicht, daß Troeltsch diesen Fortschritt in der inneren Entwicklung Augustins nach seiner Bekehrung berücksichtigt hätte. Er scheint sich vielmehr das Verständnis der von ihm zugrunde gelegten Schrift von 426 durch den Augustin von 386 haben erschließen zu lassen. Er nennt zwar neben den Konfessionen (und Soliloquien) als Quelle für sein Verständnis der Entwicklung Augustins auch die Retraktationen. Aber die Konsequenzen aus der Erkenntnis, daß die Entwicklung bis zu ihnen hin berücksichtigt werden muß, ist seiner Untersuchung nicht zugute gekommen. Die Folge davon ist, daß man nach der Lektüre des Buches nicht einsieht, wie es zu dem donatistischen und pelagianischen Streite hat kommen können, und daß überhaupt jeder Faden abreißt, der die Entwicklung von Augustin zum Mittelalter weiter leitet.

Gerade das letztere aber scheint mir bei einer religionsgeschichtlichen Betrachtung außerordentlich bedenklich. Nimmt man Augustin

lediglich für die christliche Antike in Anspruch, so wird der ganze Fortgang der Geschichte des Christentums zum Rätsel. Grundsätzlich ist dann zwischen der Kulturethik Augustins und der Religionsphilosophie der Gnostiker kein Unterschied. „Religionsgeschichtlich stellte die Gnosis das Christentum an das Ende der Antike, es wäre mit dieser gefallen. Die Gnostiker sind keine Männer der Zukunft, die ganze Erscheinung der Gnosis ist nicht die Eingangspforte zu einer neuen verheißungsvollen Bahn des Christentums, sie ist vielmehr ein Versuch der Antike, die neue Religion konkurrenzunfähig zu machen durch Herüberzerrung ins eigene Lager“ [1]. Diese Sätze lassen sich ziemlich genau auf Augustin und den Augustinismus übertragen, wenn sich der ganze Augustin restlos auf die Formel bringen läßt: Kulturethiker auf dem Boden der christlichen Antike. Aber der tatsächliche weitere Verlauf der Geschichte widerspricht dem. Soweit die Entwicklung wirklich von Augustin beeinflußt ist — und wenigstens im Abendlande ist sie das in hohem Maße —, ist sie nicht jener Stagnation verfallen, die den Osten kennzeichnet. Denn an Augustin besaß man als Erbe eine höchst lebendige Anschauung von dem Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit, und der Kristallisationspunkt dieser Heilsgeschichte war die Kirche. Das war mehr als die Mönchsmystik der griechischen Kirche, und es führte auch hinaus über die christliche Antike, was eine eschatologisch abgetönte Kulturethik für sich allein nicht vermocht hätte.

Ich bin daher der Meinung, daß der Aufriß, den uns Troeltsch von der Gedankenwelt Augustins gegeben hat, nach der doppelten Richtung der biblischen Vertiefung und der Verkirchlichung einer Ergänzung bedarf [2].

4.

Die biblische Vertiefung Augustins zeigt sich am deutlichsten an seinem Verhältnis zum Paulinismus, aber sie greift darüber noch weit hinaus.

Bereits H. Reuter hat in seinen „Augustinischen Studien“ (492—494) in diese Richtung gewiesen, indem er urteilte: Den Paulinismus habe die werdende katholische Kirche sich nur halb zum Verständnisse gebracht. Dann habe Marcion ihn in exzentrischer Einseitigkeit zu erschließen gesucht. Die Kirche habe ihn hierauf in Opposition gegen Marcion nahezu abgewiesen. Dem Namen nach sei er zwar anerkannt geblieben, aber doch, abgesehen von den Versuchen des Irenäus und

---

1) W. Köhler, Die Gnosis (Religionsgesch. Volksbb. IV, 16), S. 53.

2) K. Holl, 'Augustins innere Entwicklung (Abh. der preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1922, Phil.-hist. Kl., Nr. 4), Berlin 1923, der den Werdegang Augustins bis zur Abfassung der Konfessionen verfolgt, setzt sich mehrfach (S. 32 Anm. 6, S. 39 Anm. 5, S. 45 Anm. 1) mit Tr. auseinander. Seine berechtigte Klage (S. 30 Anm. 1), es sei ein schwerer Mangel der bisherigen Forschung, daß sie die Briefe Augustins, in denen sich die klarsten Aussagen finden, vernachlässigt und dafür zumeist nur mit de civ. Dei arbeitet, ist auch Troeltsch gegenüber begründet.

des Ambrosius (?), kaum fruchtbarer gemacht worden. Erst von Augustin sei das unternommen worden, aber der Natur der Dinge nach in der Art, daß die einmal traditionell gewordenen Positionen — das gewohnheitsmäßige gesetzliche Christentum, gegen das Marcion angekämpft hatte — nicht angegriffen wurden. „Ich kenne vor ihm", hat Reuter in diesem Zusammenhange (494) geschrieben — „keinen katholischen Schriftsteller, welcher Gesetz und Evangelium in dieser, wenn nicht paulinischen, doch paulinisierenden Weise so gegenübergestellt hätte, wie in dem liber de spiritu et litera geschehen ist, keinen, welcher das spezifisch Neue des letzteren, die christliche Freiheit dem gesetzlichen Gehorsam gegenüber in der Art enthüllt, das Gesetz als Zuchtmeister auf Christum, den Kampf des Fleisches mit dem Geiste in so ergreifenden Bekenntnissen gewürdigt, — keinen, welcher mit solcher Schärfe zu zeigen verstanden hätte, daß das Christentum zuhöchst ein anderes sei als alles, was ‚Lehre' heißt. Wieviel richtiger (wenn gleich nicht ganz richtig) als früher ist doch hier und in anderen Schriften die paulinische πίστις erkannt, — wie die Erkenntnis der apostolischen Rechtfertigungslehre durch ihn (relativ) vertieft, — wie die Verkündigung der Gnade Gottes ‚durch' Christum so ganz anders betont und dargelegt, als von den meisten früheren Theologen geschehen war. — Man darf sagen, der Bischof von Hippo Regius habe das paulinische Evangelium, wenn auch nicht in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Tiefe, doch so, wie man es seit drei Jahrhunderten nicht mehr gekannt hat, wieder erschlossen, — in die Herzen wenigstens vieler Zeitgenossen übertragen, weil er es zuvor in dem eigenen erlebt hatte, — diesen dem Namen nach hochgeehrten, vielfach zitierten, aber doch verbannten Apostel wieder in die Kirche zurückgerufen. Gar manche Momente der bisherigen traditionellen, lediglich auktoritativen Doktrin sind durch ihn in wirklich religiöse Größen verwandelt; er hat in den Kreisen, in denen, auf die er wirkte, eine Umstimmung des religiösen Bewußtseins bewirkt, ohne doch die Katholizität desselben gefährden zu wollen."

Wir können noch feststellen, wie Augustin seit seiner Taufe im Verständnisse des Paulinismus Fortschritte gemacht hat [1]. Der Presbyter Augustin (391—395), der sich mit dem Römerbrief beschäftigt, hat von Paulus bereits gelernt, daß die ganze Menschheit eine massa peccati oder peccatorum ist, die ohne die Gnade Gottes verloren wäre. Aber er hält noch den Gedanken fest, daß des Menschen freier Wille über sein Schicksal entscheide: deus non miseretur, nisi voluntas praecesserit. Freilich wirkt Gott dieses velle durch seine Berufung (vocatio ante meritum voluntatem operatur). Aber die Menschen lassen die Berufung verschieden auf sich wirken, und deshalb kommt es nicht in allen zum velle. Die Menschheit ist für den damaligen Augustin

1) Vgl. Loofs, Art. Augustin, R. E.³ II, S. 276ff.; Holl a. a. O., S. 33ff. Über die Beschäftigung Augustins mit Paulus vor der Taufe vgl. Jens Nörregaard, Augustins Bekehrung. Übersetzt von A. Spelmeyer, Tübingen 1923, S. 71ff.

noch keine unterschiedslose massa peccati, und die Prädestination führt sich auf eine Präszienz zurück: nec praedestinavit deus aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam. Augustin kannte freilich bereits damals einige (nonnullos), welche in Röm. 9 eine „die Freiheit des liberum arbitrium aufhebende“ unbedingte Prädestination gelehrt sehen. Aber er war noch überzeugt, daß das nicht richtig sei. Erst als Bischof hat er in dieser Frage umgelernt. Besonders 1 Kor. 4, 7 belehrte ihn eines anderen. In de praed. 3, 7 schreibt er darüber: Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem (sc. wie die Massilienser), putans fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari dei dona, quibus temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo. neque enim fidem putabam dei gratia praeveniri, ... nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis; ut autem praedicato nobis evangelio consentiremus, nostrum esse proprium et nobis ex nobis esse arbitrabar, quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante episcopatum meum scripta. Wir sind in der Lage, die Richtigkeit dieser Sätze noch nachprüfen zu können. Während nämlich die jüngsten der aus der vorbischöflichen Zeit Augustins stammenden (wenn auch erst während seines Episkopates gesammelten) quaestiones LXXXIII noch jene ältere Lehre von der eigenen Entscheidung des Menschen darbieten, tritt uns in der ersten Schrift, die Augustin als Bischof geschrieben hat (de diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II) bereits die neue Lehre entgegen. Reuter (10) meinte, in keiner anderen Schrift des großen Mannes sei uns in dem Grade wie hier die werdende Überzeugung, das Ringen nach Gewißheit zur Anschauung gebracht. In Betracht kommt von dieser Schrift das erste Buch, das Fragen über Röm. 7, 7—25 und 9, 10—29 gilt. In den Retraktationen hat er später darüber geurteilt (II, 1, 1): In huius quaestionis solutione laboratum quidem est pro libero arbitrio voluntatis humanae. Röm. 9, 16 und 1 Kor. 4, 7 behaupten das Feld selbst gegenüber der Frage, ob nicht das non contemnere vocationem als des Menschen eigenes Tun zu bezeichnen sei: Si ut non obtemperet vocatus, in eius est positum potestate, recte etiam dici potest: „igitur non miserentis dei, sed volentis atque currentis est hominis“, quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia sequatur. Nullius deus frustra miseretur, cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Mit dieser Erkenntnis ist Augustins spätere Gnadenlehre prinzipiell fertig geworden. Erst die mit ihr vollzogene Erneuerung des Paulinismus hat die Reaktion des Pelagianismus hervorgerufen, die unverständlich bleibt, solange man Augustin rein von der christlichen Antike aus verstehen will.

Das Ringen Augustins mit den paulinischen Gedanken und die Tatsache, daß er unter paulinischem Einflusse in der Frage der Willensfreiheit umgelernt hat, scheint mir dafür zu sprechen, daß der

Paulinismus als ein weiterführendes Element in der Entwicklung Augustins seit 387 sehr stark zu berücksichtigen ist. Ich mache auch darauf aufmerksam, daß seine ganze Entwicklung bis 386 gerade bis zu Paulus geführt hat. Den Römerbrief hatte er bei der bekannten Szene im Garten bei sich[1]. Hier fügt sich wie von selbst ein Glied der Kette in das andere. Gerade bei Paulus fand er die Deutung seines Ringens und Suchens. Neben Röm. 13, 13f. trat Röm. 7, 7—25 und Röm. 9.

Aber die Linie, die damit gezogen war, führte nun noch weiter. Bei Paulus las er auch Röm. 5, 12—21, und diese Skizze einer christlichen Geschichtsphilosophie fügte sich aufs schönste zusammen mit den Andeutungen, die dem Symbol und dem Kanon zu entnehmen waren. Der Kanon begann mit der Schöpfung Himmels und der Erde, und er endete mit dem Ausblick auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Dazwischen liegt die Geschichte der Menschheit von Adam an. Ihr Angelpunkt ist die Geschichte des Gottessohnes, der ins Fleisch gekommen ist und gelitten hat und aufgenommen ist in die Herrlichkeit, bis er kommen wird, das Weltgericht zu halten. Das Symbol ergänzt dieses grandiose Geschichtsbild, indem es an der Spitze den Herrn der Geschichte, Gott, nennt und zum Schlusse davon redet, wie die Gläubigen seit der Erhöhung Christi unter dem Schutz und Segen des

1) Codicem Apostoli. Conf. VIII, 29. Auch Pontitian hatte Conf. VIII, 14 nur die Paulusbriefe bei Augustin gefunden. Nach Contra Acad. II, 5f. setzte die Beschäftigung mit Paulus ein, nachdem Augustin mit dem Neuplatonismus bekannt geworden war; Leben und Leistungen des Apostels hatten ihn zu dem Urteil geführt, zwischen diesem und der von dem Neuplatonismus vertretenen Wahrheit werde kein Gegensatz bestehen. Nörregaard S. 74 folgert aus diesem Paulusstudium, daß der Neuplatonismus Augustin nicht voll befriedigt habe. Da der Paulinismus Augustin später „wertvoll für ... die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus“ war (Holl, S. 33), so steht nichts der Annahme entgegen, daß er ihn auch schon damals unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt habe. Nach Holl, S. 21 soll die Einwirkung des Paulus bei Augustin erst mit Beginn der neunziger Jahre spürbar werden. Aber die Berufung auf de mag. 39, Migne 32, 1216 ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia vocamus, zeigt vielmehr, daß jetzt zu dem Paulinismus noch die Synoptiker und der johanneische Literaturkreis hinzugekommen sind (Matth 26, 41 u. Par.; Joh. 3, 6; 6, 63); die Feststellung aber (S. 28), daß jetzt die Berufung auf das Doppelgebot der Liebe an die Stelle der bisherigen Berufung auf die Gottesliebe getreten sei, beweist überhaupt nichts für einen Einfluß des Paulinismus, denn diese Änderung kommt auf Rechnung der Synoptiker (Mark. 12, 30f. u. Par.) und des 1. Johannesbriefs (4, 20—5, 2), aber nicht des Paulus zu stehen, — Röm. 13, 8ff. gibt nicht das Doppelgebot der Liebe. Richtig aber ist, was Holl, S. 34 über die spätere Auswertung des Paulinismus bei Augustin (in den Konfessionen) schreibt: „Augustin macht ... den Versuch, das, was ihm beim Nachdenken der Gedanken eines anderen aufgegangen war, in ein persönliches Erlebnis umzuwandeln.“ Doch stellt er (S. 47) fest, „daß der Einfluß des Paulus nicht bis in die letzten Tiefen bei Augustin hinabgereicht hat. Unberührt ist geblieben der eudämonistische Grundzug seiner Ethik und — trotz alles Redens von der caritas — die Einstellung des ganzens Strebens auf das eigene Selbst“.

heiligen Geistes stehen, Glieder der Kirche sind und Vergebung der Sünden und Gewißheit des ewigen Lebens empfangen. Diese Anschauung von dem Geschichtsverlauf, die alles irdische Geschehen unter eine große leitende Idee bringt, hat auch bei Augustin ihres Eindruckes nicht verfehlt. In seiner ersten christlichen Zeit hat er einmal (de vera relig. 24, 45) von einer quaedam temporalis medicina geredet, welche die credentes ad salutem vocat, und diese temporalis medicina war ihm nichts anderes, als die historia et prophetia temporalis divinae providentiae (de vera relig. 7, 13), die Heilsgeschichte von der prophetischen Vorbereitung an bis hin zu der sittlichen und numerischen Autoritätsstellung der ecclesia catholica (de vera relig. 3, 5). Diese Geschichtsanschauung hat ihm dann noch viel später auch den Rahmen abgegeben, in dem er in de civitate Dei XI—XXII, ohne damit, wie Troeltsch (16) meint, sein Thema zu verschieben, seine Dogmatik vorgetragen hat. Ich halte es daher trotz Troeltsch und Scholz [1] für richtig, bei Augustin von einer Geschichtsphilosophie zu reden, worüber man sich auch nicht täuschen lassen darf durch das Schwebende der Terminologie, wenn die duae civitates bald als rein geistige Begriffe, bald als empirische Größen erscheinen; denn das ist eben bedingt durch das Bestreben, das „Übergeschichtliche“ im Geschichtlichen aufzuweisen. Daß in dieser Geschichtsphilosophie die Reflexion über den weiteren Gang der Dinge auf Erden fehlt, hat nichts Überraschendes. Denn hier wirkt die eschatologische Orientierung des neutestamentlichen Vorbildes und die Gleichgültigkeit der Regula fidei der irdischen Zukunft gegenüber nach. Bot die Bibel kein Material, um Aussagen über die Spanne Zeit zwischen Gegenwart und Endgericht zu machen, so entfiel jeder Anlaß, ein Programm für diese Zukunft aufzustellen. Über die Frage, wie die Dinge weiter gehen würden, ob Rom nur gezüchtigt oder gar vernichtet werde und man sich auf eine Zukunft einrichten müsse, hat Augustin nicht spekuliert, — verständlich genug in einem Zeitalter, dessen Literatur und Sitte überhaupt bestimmt war „vom Gedanken der Transzendenz, des jenseitigen Heils, der Herabsetzung alles Irdischen zu Mitteln und Durchgangspunkten, durch einen radikalen Pessimismus gegenüber dem saeculum“ (46). Das Originale an der Leistung Augustins auf dem Gebiete historischer Betrachtung offenbart sich, wenn man seine Anschauung mit derjenigen des Origenes vergleicht. Auch Origenes bringt das Ganze der christlichen Gedankenwelt in das Schema eines großen Werdeganges. Aber es erscheint bei ihm nicht als Geschichtsverlauf, sondern als Weltprozeß, der mit der *ἀποκατάστασις πάντων* endet. Bei Augustin ist es unter den leitenden Gesichtspunkt der Heilsgeschichte gebracht. Dadurch unterscheidet sich Augustin auch von Hieronymus, der keine

1) „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte“, 1911. Vgl. darüber das Referat in ZKG. XXXIII, 1912, S. 591f. Auf die Bedeutung des prädestinatianischen Gedankens für diese Geschichtsphilosophie macht Holl, S. 37 aufmerksam.



letzten Prinzipien für den Geschichtsverlauf aufstellt, sondern sich im Anschluß an Daniel mit der Abfolge der Weltreiche begnügt, wie noch viel später Sleidan getan hat. Bei ihm steht die Geschichte vielmehr unter dem beherrschenden Gesichtspunkt, den bereits Paulus, Röm. 5, 12—21 aufgewiesen hat: die großen Prinzipien des religiös-sittlichen Lebens sind als historische Größen in die Erscheinung getreten. Sie heißen Adam und Christus, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben, — „Das war ein wunderbarer Krieg, — Da Tod und Leben rungen; — Das Leben, das behielt den Sieg — Und hat den Tod verschlungen." Aber Tod und Leben sind hier nicht als physische Größen gemeint, wie im Morgenlande. Augustin kennzeichnet sich als Sohn des Abendlandes, indem er sie als religiös-sittliche Kräfte nimmt. Eben dadurch hat er wiederum auf das abendländische Denken den stärksten Einfluß ausgeübt. Der Urstand, der Fall und der dadurch bewirkte Eintritt von Erbsünde und Tod, die ganze durch Adam bestimmte Entwicklung der Menschheit, die Erscheinung Christi, die Begründung der Kirche, der Kampf der beiden civitates, das Weltgericht: das ist das Bild der Geschichte, das sich dem Abendlande seitdem unvergeßlich eingeprägt hat. Und da „die Darstellung mit ihrem exortus, progressus und debiti fines duorum civitatum bisweilen wie eine ernstgenommene Geschichtskonstruktion aussieht (16 [1]), so war es in der Natur der Dinge begründet, daß man später die Konsequenzen daraus zog und hier das Programm für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ablas. Aber auch die Gedanken der Antike, zumal der neuplatonische Gottesbegriff, finden in dieser Totalanschauung Augustins ihren Platz. Das Symbol legte es nahe, diesen ganzen Ideenkomplex vorauszuschicken. So setzen denn auch die der alttestamentlichen Entwicklung gewidmeten Bücher von de civitate Dei mit der Lehre von Gott ein. Aber aus dieser formalen Voranstellung folgt keineswegs die sachliche Überordnung. Maßgebend ist das von Paulus und dem Kanon übernommene Schema einer Geschichtsphilosophie.

5.

Wie steht es nun mit der Verkirchlichung des Denkens Augustins seit seiner Taufe?

Man kann mit Reuter (100f.) vollkommen überzeugt sein, daß nicht die Kirche, wie Ritschl meinte, die Zentralidee in dem Denken des Kirchenvaters ist, daß wir vielmehr seine religiös-dogmatische Zentralidee in der ausschließlich beseligenden gratia Christi (gr. per Christum, gr. propter Christum) zu erblicken haben. Und man kann doch von der Bedeutung der Kirche bei Augustin eine höhere Meinung haben, als es bei Troeltsch der Fall zu sein scheint. „Die katholische Kirche, nicht wie er dieselbe begrifflich konstruierte, sondern sie in ihrer von allem Lehrbegrifflichen unabhängigen Existenz, in der Großartigkeit ihrer Organisation, in der reichen Gliederung der Episkopate, mit ihrer die persönliche Selbstgewißheit ersetzenden auktoritativen Tradition, mit ihrem

alle Irrungen und Differenzen menschlichen Meinens aufhebenden, einheitlichen, überlieferten Dogma, in der Pracht ihres mysteriösen Zeremoniells, der Fülle der Gnadenmittel war für den Mann, in welchem neben den Bedürfnissen des abstrakten Idealismus die der Phantasie und der sinnlichen Andacht in gleicher, ja noch in gesteigerter Stärke sich erhielten, ein Unentbehrliches, das Urelement, in welchem er atmete" (98f.). Sein bekanntes Wort: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas, zeigt zur Genüge, daß die Kirche für ihn über Cicero und Stoa und Neuplatonismus hinaus wirklich ein Erlebnis war. Und ihre Bedeutung erhöhte sich für ihn naturgemäß in demselben Maße, in welchem seine kirchliche Stellung sich hob und er mit seinem kirchlichen Amte verwuchs.

Die Tragweite dieses Tatbestandes ist deshalb nicht ganz leicht zu erkennen, weil Augustin die entscheidenden Ausdrücke für Kirche und Reich Gottes nicht immer in demselben Sinne nimmt. Bereits Reuter (S. 121f.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß er das Wort Kirche in verschiedener Bedeutung gebraucht. Einmal stellt er die Kirche als gegenwärtige dem Reiche Gottes als dem zukünftigen entgegen. Ein andermal hält er die gegenwärtige Kirche und die zukünftige Kirche auseinander. Dann unterscheidet er wieder die dermalige irdische civitas Dei von der civitas im Himmel, aber auch von der in der endlichen Zukunft vollendeten civ. Dei und von der Kirche im Himmel. Und schließlich bezeichnet er indirekt oder direkt die irdische Kirche als Reich Gottes. Auch der Ausdruck civitas Dei ist nicht eindeutig: er bezeichnet sowohl die historische sichtbare Kirche, als auch die communio sanctorum s. electorum (Reuter, S. 151).

Will man einen Leitfaden durch das Wirrsal dieser Terminologie finden, so muß man sich gegenwärtig halten, daß Augustin — worauf übrigens meines Wissens noch nicht hingewiesen worden ist — sich mit seinem Ausdruck civitas Dei orientiert hat an Phil. 3, 18—21. Das *πολίτευμα* dieser Stelle gibt er nicht wie die Vulgata mit conversatio (Luther: Wandel), sondern mit civitas wieder, und aus dem Kontext ergibt sich ihm einmal der Gegensatz der beiden civitates, von denen er mystice redet (XV, 1), und in denen sich amores duo oder die duo genera des Menschengeschlechtes — unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt — spiegeln (XIV, 20; XV, 1), dann aber auch der supranatural-eschatologische Charakter der civitas Dei mit platonischer Färbung. Der Schlußsatz des vielzitierten Kapitels XV, 1 ist hierfür entscheidend; er liest sich wie eine Erklärung oder Umschreibung jener Philipperstelle: Superna est enim sanctorum Civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur (vgl. v. 17: *τοὺς οὕτω περιπατοῦντας*, zu denen sich der Apostel selber rechnet), donec regni eius tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes (vgl. v. 21: ὃς — sc. *Ἰ. Χρ.* — *μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι*

τῆς δόξης αὐτοῦ), quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe Rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt. Die Stelle wirft aber ihre Schatten auf den Anfang des Kapitels voraus, wenn hier, wo erst die Anfänge zur Sprache kommen, der Blick schon auf das letzte Ende gerichtet wird, indem es in Anlehnung an v. 19 (ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια) von der societas der Fleischesmenschen heißt: praedestinata est ... aeternum supplicium subire cum diabolo. Von hier aus wird es verständlich, daß über dem ganzen Buche und über der ganzen darin niedergelegten Anschauung Augustins die eschatologische Stimmung ausgebreitet ist, die namentlich am Ende von de civ. Dei machtvoll zu Worte kommt. Wenn aber Augustin hier in begeisterten Worten das himmlische Jerusalem preist, das über alles Erdenleid triumphiert, so verbreitet diese jenseitige Herrlichkeit ihren Glanz bereits über die civitas coelestis, von der eine umbra quaedam et imago prophetica seit den Tagen Abels und Isaaks auf Erden existiert (XV, 2), und dieser Gottesglanz der Ewigkeit gibt nun der empirischen Kirche für Augustin jenes unvergleichliche Ansehen, das er den Donatisten gegenüber so nachdrücklich zur Geltung brachte, und das allen priesterlich-hierarchischen Ansprüchen der Gregore und Innocenze zugrunde liegt.

Diese Autorität der Civitas Dei drückt nun aber sehr stark auf ihr Gegenbild, und als dieses Gegenbild erscheint bereits bei Augustin der Staat, und zwar nicht bloß der römische und heidnische Staat, sondern der Staat schlechtweg. Auch die von Troeltsch gemachte Unterscheidung zwischen dem Kleinstaat und dem Weltstaat kommt gegen diesen Sachverhalt nicht auf. Entscheidend ist hier die Zurückführung des Staates (XV, 1) auf Kain gemäß Genesis 4, 17, gegen deren Tragweite sich Troeltsch (12 [2]) allerdings sträubt. Es ist damit nichts entschieden, daß man übersetzt: Kain gründete eine Stadt. Entscheidend ist erstens, daß diese Tat als die erste Städtegründung prinzipielle Bedeutung hat, und zweitens, daß die Stadt = Polis eben der Staat ist, der als solcher schon dem ältesten Christentum bedenklich sein mußte, weil er das religiöse Interesse auf sich lenkte und für seine Zwecke absorbierte. Daß die Zurückführung des weltlichen Staates auf Kain für Augustin von vornherein tatsächlich über die Qualität des Staates präjudiziert, bestätigt sich uns daran, daß Augustin der Gründung Kains, was Troeltsch entgangen ist, typische Bedeutung zuschreibt. Es ist nicht richtig zu sagen (13), es fehle jede Kontinuität der Stadt Kains mit den späteren civitates. Augustin bringt sie vielmehr (XV, 5, von Troeltsch S. 18 abgeschwächt) mit der Gründung der für seine Darstellung wichtigsten Städtegründung, mit der Erbauung Roms in Zusammenhang. Die civitas Kains steht für die civitas terrena überhaupt, und Romulus wiederholt nur, was Kain getan hat. Primus itaque fuit terrenae Civitatis conditor fratricida.... Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae

Civitatis, de qua loquimur, caput futura, et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo, et ut Graeci appellant ἀρχετύπῳ, quaedam sui generis imago respondit. Hiernach glaube ich nicht, daß sich der Satz Troeltschs aufrechterhalten läßt: „Er selbst dachte weder an die Göttlichkeit noch an die Widergöttlichkeit des Imperiums, sondern ließ es sich gefallen als Ergebnis und Berichtigung der bisherigen römischen Geschichte“ (41). Wenn das caput huius terrenae Civitatis seinen ἀρχετύπος in der civitas des Brudermörders Kains hat, bei dem der amor sui usque ad contemtum Dei geht (XIV, 28), so ist eben damit der Staat für widergöttlich erklärt.

Nun hat Troeltsch von den Brüdern Carlyle (A History of mediaeval political theory in the west) den Satz übernommen, daß Augustin „einen natürlich guten, aber darum doch noch nicht gerechten, sondern erst durch Gnade und Glaube, d. h. durch Zuteilung seines Rechtes an Gott, gerecht werdenden Staat lehrt“ (41 [1]). Dieser Satz scheint auf den ersten Blick unverträglich mit der soeben festgestellten prinzipiellen Beurteilung des Staates. Aber er ist notwendig gegenüber der Tatsache des christlichen Imperiums. Soll es ein solches christliches Imperium geben, dann muß allerdings eine von Hause aus indifferente Beschaffenheit der Staatsidee behauptet werden, die die Basis bildet, auf welcher sich das christliche Imperium realisieren kann. Dieser Gedanke orientiert sich an dem platonischen Idealismus und hat prinzipiell mit der aus Genesis 4, 17 erschlossenen Widergöttlichkeit des Staates nichts zu schaffen. Aber beide Betrachtungsweisen münden in dieselbe Richtung ein: der Staat bedarf erst der supranaturalen Heiligungskräfte des Christentums, um in der Welt sich als ethische Größe auszuweisen. Es bedurfte also gar nicht erst mittelalterlicher Voraussetzungen, um „die augustinische Schrift De civitate Dei als Steinbruch für Argumente zu behandeln“. Augustins eigene Anschauungen wiesen bereits in die Bahnen, in denen sich dann das Mittelalter unter ganz anderen äußeren Verhältnissen bewegt hat. Seine Lehre vom sacramentum ordinis ist für die römische Hierarchie von grundlegender Bedeutung geworden, und ähnlich verhält es sich mit der Erklärung, welche er de civ. Dei 20, 9 zu Apoc. 20, 4 (et vidi sedes et sedentes super eas, et iudicium datum est) gibt: sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos Ecclesia nunc gubernatur. Ähnlich verhält es sich mit dem Staat. Das Material für die mittelalterliche Lebensanschauung ist bei ihm bereits vorhanden, wenn er (5, 24) Christianos quosdam imperatores erwähnt, die suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt. War das auch kein Programm für die Zukunft, so war es doch der naturgemäße Anknüpfungspunkt für die spätere Entwicklung. Es wäre ja sonst auch nicht recht verständlich, warum erst Spätere, die keine Tradition mit ihm verband, über eine Kluft von vier und mehr Jahrhunderten hinweg auf ihn zurückgriffen, um seine Anschauungen umzubilden und ihren eigenen Zielen dienstbar zu machen,

wenn nicht seine Anschauungen schon für die Grundlegung des Mittelalters selbst wichtig geworden wären[1].

6.

Es erübrigt noch, das Ergebnis unserer Prüfung zu ziehen.

Es ist kein Zweifel, daß die Arbeit, die Troeltsch vorgelegt hat, einmal unternommen werden mußte. Nachdem Augustin einmal von der Reformation und dem Protestantismus abgerückt und dem Mittelalter und dem Katholizismus wiedergegeben war, mußte auch die Frage untersucht werden, ob damit der richtige Standort für das Verständnis des Kirchenvaters gewonnen sei, und ob dabei nicht manches Mittelalterliche ihm unvermerkt zugeschrieben werde.

Das Verdienstliche an der Leistung Troeltschs erblicke ich darin, daß er uns gezeigt hat, welches Bild Augustins sich ergibt, wenn man ihn von der christlichen Antike aus zu erfassen sucht: „Er ging unmittelbar aus der allgemeinen geistigen Bewegung des orientalisierenden, Christentum und Spekulation versöhnenden, eine neue Ethik und Weltanschauung ausbildenden Spätaltertums hervor" (5). „Die Augustinische Ethik ist die erste große Kulturethik des Christentums" (154). Sie „hat nicht bloß wie alle Väter die durchschnittliche wissenschaftliche Bildung und die politisch-soziale Wirklichkeit aufgenommen, sondern als einer der Führer hat Augustin die christliche und die stoisch-neuplatonische Religiosität verschmolzen und die politisch-soziale Theorie des antiken Naturrechts und der ciceronischen Staatsphilosophie in starker christlicher Umfärbung sich angeeignet. Und alles das hat er in einem großen ethischen System des höchsten Gutes gegliedert um den Gedanken der christlichen Seligkeit und Gottesliebe" (158f.).

Damit hat die Frage nach der Stellung Augustins in der Geistes- und Kulturgeschichte der christlichen Welt eine interessante Beantwortung gefunden. Augustin ist reklamiert für die Geschichte der Wissenschaft. Es ist nicht der Reformator der Frömmigkeit, wie ihn Harnack uns zeigte, noch weniger der Herold der kirchenpolitischen

1) Holl, S. 32 erinnert mit Recht: Im Streit mit den Donatisten „erscheint Augustin wie das Urbild eines mittelalterlichen Ketzerverfolgers. Er hat in der Tat ... die Vorstellung des christlichen Staats, von der das Mittelalter ausging, die Anschauung, daß die Kirche das Recht hat, für ihre Zwecke auch das brachium saeculare zu gebrauchen, und der Staat die Pflicht, ihr zu gehorchen, in allem wesentlichen begründet". Über civitas terrena und civitas Dei (= Römerstaat und katholische Kirche) vgl. ebd., S. 39 Anm. 5; über civitas terrena: H. Hermelink, Die c. t. bei Augustin. Festgabe für A. von Harnack (Tübingen 1921), S. 307ff; über den Staats- (und Kirchen)begriff Augustins: Beyerhaus, Neuere Augustinprobleme (Hist. Ztschr. 127, N. F. 31, 1922, S. 189ff.), nach dem wir die Pflicht haben, „die großen antidonatistischen Streitschriften der Jahre 393—402, die mehr oder weniger sicher datierbaren Briefe 23, 33—35, 43—44, 49, 93, 105, 133—134, 138 und die außerordentlich wichtige Evangelienharmonie De conclusa Evangelistarum von 399 zugrunde zu legen, ehe wir den Aufstieg zu de Civitate beginnen" (S. 197).



Ideale des Mittelalters, der uns hier entgegentritt, sondern der Ethiker, an dem wir uns heute noch zu orientieren haben. „Die Lösungen, die er gefunden hat, zeigen zum erstenmal und in voller Frische und Lebendigkeit sowohl die Größe und Tiefe als die Problematik des christlichen Ethos. Das Christentum hat nicht viele, aus Prinzipien denkende Ethiker nach ihm hervorgebracht. Man wird da nur nennen können den heiligen Thomas, Luther-Calvin, Schleiermacher-Kant und Kierkegaard, allenfalls noch den Meister Ekkart. Sie alle sind nicht zu verstehen ohne die Kenntnis der ersten und ursprünglichen Lösung des Problems bei Augustin, soweit sie auch vielfach von ihm abgehen. Ja, man wird sagen können, für alle Gegenwartsprobleme einer religiösen Ethik ist die Augustinische Ethik heute noch ein entscheidender Orientierungspunkt" (173).

Daß damit ein neuer und wertvoller Gesichtspunkt für die Würdigung Augustins erschlossen ist, begründet unseren Dank für die wertvolle Gabe Troeltschs, der noch erhöht wird im Hinblick auf die solide Fundierung seiner Arbeit, über die uns die zahlreichen, überaus eingehenden Anmerkungen unterrichten.

Dabei kann ich freilich nicht den Eindruck verhehlen, daß Troeltsch diesen neuen Gesichtspunkt mit einer Ausschließlichkeit zur Geltung bringt, bei der die volle Bedeutung Augustins auch auf anderen Gebieten und nach anderen Richtungen nicht mehr zu ihrem Rechte kommt. Vor allem den Schnitt zwischen Augustin und dem Mittelalter, den Troeltsch vollzieht, um seine These von der Zugehörigkeit Augustins zur christlichen Antike recht deutlich durchzuführen, kann ich nicht in der Sache begründet finden, glaube vielmehr die Fäden aufgewiesen zu haben, die von Augustin sich zum Mittelalter hinüber anspinnen. Ich bin mit Troeltsch darin einverstanden, daß man aus ihnen noch kein fertiges Programm des mittelalterlichen Katholizismus ablesen kann. Aber sie scheinen mir mit hinreichender Deutlichkeit darzutun, daß die Wirkung Augustins auf das Mittelalter nicht lediglich in dem besteht, was andere aus ihm gemacht haben. Das, dünkt mich, gehört mit zu der Größe und dem Reichtum dieses universalen Geistes, daß er, obwohl eingestellt auf die Gesichtspunkte und Fragestellungen der christlichen Antike, doch Formulierungen und Perspektiven gefunden hat, die ebenso über die Antike wie über die Ethik hinausgreifen, weil sie von der Bibel und der Historie aus erschlossen sind.

Troeltsch hat (51[1]) gemeint, erklären zu können, sein Verständnis Augustins sei „schon die Auffassung Euckens". Das ist ein Irrtum. Unmittelbar neben dem von ihm zitierten Satze: „Augenscheinlich bildet er die geistige Höhe des alten Christentums", steht die Fortsetzung: „und beherrscht er das Mittelalter" (S. 243), und wie das gemeint ist, erfahren wir an einer anderen Stelle: „So entsteht ein eigentümliches, auch in seiner Verzweigung ganz von der Religion beherrschtes Lebenssystem, die Grundlage der Kultur des Mittelalters" (S. 225). Da-

mit kommt allerdings etwas Zwiespältiges in die Gedankenwelt Augustins, und damit kann sich Troeltsch anscheinend nicht recht befreunden; wenigstens beanstandet er es (52 Anm.), daß bei Harnack „ein äußerst widerspruchsvolles und unruhiges Bild A.s“ entstanden ist. In dem Bemühen, dieses Bild zu rationalisieren und unter einen festen Gesichtspunkt zu bringen, hat er seine These von dem Schöpfer der ersten christlichen Kulturethik aufgestellt, der ganz der christlichen Antike angehöre. Richtiger dürfte hier Eucken gesehen haben, der von einem „Durcheinander widersprechender Elemente“ geredet hat. Nach ihm „verbleibt es bei schroffen Kontrasten, einem sprunghaften Verfahren, einem Hin- und Herwirken und vielfachen Sichdurchkreuzen der Gegensätze“ (S. 213). In der Frage nach Augustins historischer Stellung aber, meint er, „ist es wohl besser, ihn keiner besonderen Gruppe und Epoche einzureihen, sondern in ihm eine der wenigen Persönlichkeiten anzuerkennen, aus denen die Zeiten schöpfen, und an denen sie sich über ewige Aufgaben orientieren, die selbst aber über dem Wandel der Zeiten stehen“ (S. 244).

Diesem Urteil glaube auch ich zustimmen zu sollen. Das Verhältnis Augustins zu Antike und Mittelalter scheint mir dann in Erinnerung an ein bekanntes Urteil F. Chr. Baurs über Gregor I. am besten dahin bestimmt zu werden, daß wir in ihm einen Januskopf in der christlichen Kirche erblicken, der mit einem Gesichte zurückblickt auf die Antike, während das andere dem Mittelalter zugekehrt ist.

Zur Synode von Elvira

Von Ludwig v. Sybel, Marburg

Im ersten Heft dieses Jahrgangs (S. 41—49) hat Jülicher gegen Batiffol gezeigt, daß Kanon 58 der Synode von Elvira als Zeugnis für den römischen Primat nicht gelten kann. Ich möchte nun auf einen andern Kanon derselben Synode aufmerksam machen, in dem zwar „eine Spur von Rom auftaucht“, der aber geradezu gegen Rom gerichtet ist.

Der Dekalog untersagt Götzenbilder anzufertigen und anzubeten. Kanon 36 von Elvira gibt dem eine eigene Wendung; er verbietet, Kirchengemälde, Gegenstände kultischer Verehrung sollten nicht an den Wänden dargestellt werden: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Gemeint sind göttlich verehrte Personen; da aber Gott zu jener Zeit noch nicht dargestellt wurde, so ist wesentlich an Bilder des himmlischen Christus gedacht.

Verboten wird nichts, was nicht vorgekommen ist; folglich muß es zur Zeit der Synode (um 300 oder 313) Kirchengemälde mit Darstellungen

des himmlischen Christus gegeben haben. Bisher aber glaubte man die Kirchenmalerei erst im vierten Jahrhundert entstanden; wäre das richtig, so hätte es zur Definition des Kanon 36 gar nicht kommen können. Nun aber gelang mir der Nachweis, daß die Kirchenmalerei, in erster Linie Ausmalung der Apsiswölbung, bereits im frühen dritten Jahrhundert ihren Anfang nahm und zwar nachweisbar nur in Rom, wie ja auch die zuvor schon von römischen Hellenisten vollzogene Umbildung der Gruftkunst und der Sarkophagskulptur aus dem Klassischheidnischen ins Christliche sich auch nur in der Reichshauptstadt beobachten läßt. Zugleich vermochte ich die führenden Typen der Apsisgemälde nachzuweisen, aus Nachbildungen in der Gruftmalerei; denn die Originale der Erstlingszeit sind vergangen [1].

Spezifisch sepulkraler Typus des Erlösers aus dem Tode ist in den Malereien der römischen Katakomben der Hirt, der zwischen zwei Schafen und zwei Paradiesbäumen stehend (in ausgeführteren Exemplaren sind es fruchtschwere Ölbäume) ein Schaf auf den Schultern trägt (den Verstorbenen zu den Seligen ins Paradies bringt). Seit dem frühen dritten Jahrhundert aber erscheinen in den Grüften neben dieser sinnbildlichen Darstellung mehrere in seiner eigentlichen Gestalt, wie man sie sich dachte. Zwei Haupttypen lassen sich unterscheiden: erstens ein stehender, mit großer Geberde zu seinem Evangelium aufrufender, zweitens ein thronender. Der „aufrufende Herr" kann nicht in der Gruftmalerei entstanden sein, denn am Grabe käme der Aufruf zu spät; um so passender war die monumentale Gestalt in der Kirche, am Apsisgewölbe, insbesondere über dem Stuhle des lehrenden Bischofs oder Presbyters [2]. Dann aber ist auch der „thronende Christus" Erzeugnis der Kirchenkunst. Daß die Gruftmaler und ihre Auftraggeber die neuen Christusbilder herübernahmen unbekümmert um deren besondere Bedeutung, versteht man; die offizielle Kirchenkunst jedoch nahm es genauer. Die Coemeterialkirchen mieden den aufrufenden, bevorzugten den thronenden Herrn. Der „aufrufende" aber herrschte in den Stadtkirchen vor, vom dritten Jahrhundert bis ins neunte, meist in Mosaikausführung; das ersterhaltene Beispiel befindet sich in S. Costanza, das berühmteste (seines Kolorits wegen) in Kosmas und Damian, letztes ist das in S. Marco (zu Rom) [3].

---

1) L. v. Sybel, Anfänge der Kirchenmalerei (Chr. Kunstblatt, September 1915); Das Werden christlicher Kunst (Repertorium für Kunstwiss. 1916, S. 125 ff.); Mosaiken römischer Apsiden (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1918, S. 273—318); Frühchristliche Kunst, Leitfaden ihrer Entwicklung, München 1920, 2. bis 4. Epoche unter b) Malerei (Seite 26 ist Kanon 36 angezogen, doch fasse ich das Problem jetzt schärfer).

2) Im vierten Jahrhundert wurde der „Aufruf zum Evangelium" im Sinne einiger christlicher Schriftsteller umgedeutet in eine „neue Gesetzgebung" (daher die Aufschrift *Dominus legem dat*).

3) Abgesehen vom Stilwandel, von der Änderung der offenen Hand in die halbgeschlossene, und vom Ersatz des *volumen* durch den *codex* erhielt sich der Typus so beständig, daß jede andere Deutung des ersten Exemplars (bei Wilpert, Mal. Taf. 40, 2), wie die auf einen Verstorbenen, ausgeschlossen ist.



Den im himmlischen Paradiese stehenden Herrn pflegen von den Seiten herantretend Paulus und Petrus zu begrüßen. Um den Thronenden sitzen meist die zwölf Apostel im Halbkreis; auffallenderweise sind wieder Paulus und Petrus dem Herrn zunächst gesetzt — man denke, Paulus als einer der Zwölf![1] Paarung der Zwei war nicht unter allen Umständen als selbstverständlich gegeben. Petrus erscheint in den synoptischen Evangelien als erstberufener Schüler und typischer Sprecher der Jünger; Matth. 16, 18 wird er als Gründer der Gemeinde anerkannt; Jakobus, Petrus und Johannes galten als die „Säulen" der Gemeinde; um die Ehrenplätze zu Seiten des Menschensohns bei seiner Parusie rivalisieren die Zwölf mit den Zebedaïden; das vierte Evangelium schiebt den Lieblingsjünger vor. Paulus ging seinen eigenen Weg, der den der andern so scharf kreuzte, daß es Auseinandersetzungen gab (Gal. 2, 11, vgl. II Petr. 3, 15 f.) und Verständigungen nötig wurden; Paulus aber überflügelte alle. Verständlich ist die Paarung von Paulus und Petrus als den „Apostelfürsten" erst in Rom. Jeder von ihnen ging nach der Reichshauptstadt (so wird man annehmen dürfen) und fand dort den Märtyrertod. Der römische Clemens aber war es, der die zwei nun römischen Heroen der Reichshauptstadtgemeinde mit klugem Griffe gleichsam als Wappen auf den Schild heftete in dem von ihm verfaßten Schreiben an die Korinther (Kap. 5).

Es will beachtet sein, wie Clemens das Apostelpaar aufbaut. Der Zeitfolge entsprechend nennt er zuerst den Petrus, dann den Paulus; dem höheren Range des Völkerapostels aber entspricht ein höher gestimmtes Elogium. Hieraus erwuchs eine zwiefache Überlieferung: die literarische der christlichen Schriftsteller beließ es bei der Folge Petrus-Paulus; die römische monumentale Tradition in der Hand der Gemeinde dagegen ordnete nach dem Rang, stellte den Völkerapostel an den Ehrenplatz zur Rechten des Herrn, den Petrus zur Linken. Nur wurde schon früh versucht, das Bild zu Gunsten des Petrus zu ändern, indem man ihm das Antlitz des Herrn zuwandte, oder auch indem man (in Gruftmalereien) die beiden Apostel ihre Plätze tauschen ließ, damit Petrus den Ehrenplatz zur Rechten des Herrn erhalte[2]. Das ist alles römisch gedacht; dabei waren die Hüter des Petrusgrabes interessiert, doch auch die Bischöfe, die in Petrus ihren ersten Vorgänger verehrten. Dieser vatikanisch-lateranische Geist brachte die Formel der Literaten („Peter und Paul") in der Kirche zur Herrschaft. In der offiziellen Kirchenkunst aber behauptete Paulus seinen Ehrenplatz[3].

---

1) Für die übrige Ausgestaltung dieser Kompositionen und ihre weiteren Schicksale muß ich auf meine oben angeführten Schriften verweisen, vorzüglich auf den Aufsatz in dieser Zeitschrift 1918.

2) In derselben Tendenz erfolgte endlich noch eine Umdeutung der *Legis datio* in eine „Übergabe des Gesetzes an Petrus" (die sog. *Traditio legis*) als eine Übertragung des Primates; dazu vgl. meine „Frühchristliche Kunst", S. 39.

3) Wie dann im 11. Jahrhundert Petrus Damiani in einer Sonntagsplauderei die überragende Bedeutung und hohe Wertung des Paulus, die aus den Kirchengemälden spricht, wieder an das Licht stellte, und in welche Verlegenheiten dadurch die Pontificii gerieten, in dies ergötzliche Kapitel ließ meine Begrüßungs-

Es war seine (notwendig vorausgegangene) Paarung mit Petrus, die ihn, in Rom also, in das Apostelkollegium hineinzog; da es als eine Art himmlischer Senat angesehen wurde, so durfte ein Paulus darin nicht fehlen. Man dachte eben kirchlich, nicht geschichtlich.

All das spielte sich in Rom ab. Wie wir dort christliche Gruft- und Sarkophagkunst werden sehen (sonst nur in Neapel), so sehen wir ebenda auch Kirchenmalerei entstehen und sich entwickeln: erst nur Bilder des himmlischen Christus; dann kommen die Apostel hinzu; allmählich, doch beginnend wohl schon im dritten Jahrhundert, erwächst eine große reichgegliederte Komposition. Mag diese Kirchenkunst anderwärts Nachfolge gefunden haben (sicher sah man in Elvira die Gefahr), ihr anerkannter Mutterschoß blieb die Reichshauptstadtgemeinde Rom.

Neuerdings freilich sprechen Kunsthistoriker von einer im Laufe des dritten Jahrhunderts aufgeblühten kirchlichen Malerei des Ostens; von Antiochien sei die repräsentative Komposition des Christus im Kreise der Apostel nach Rom gekommen [1]. Nun wissen wir wohl von frühem Kirchenbau im christlichen Osten; von frühöstlicher Kirchenmalerei aber wissen wir rein gar nichts, weder Ja noch Nein. Erst das spätere vierte Jahrhundert bringt uns Nachrichten von dort. Gegen Ende derselben weiß Epiphanius von Bildern des Christus und der Apostel, dazu von solchen der Gottesmutter, der Märtyrer, von Engeln und Erzengeln, auch des Moses, der Erzväter und der Propheten [2]. Da spürt man, wie zu jenen Zeiten auch in Rom, fortschreitende Entwicklung des Bilderschatzes; und merkwürdig, Paulus und Petrus wurden im Osten in ihren römischen Typen dargestellt. Fortschreitende Entwicklung aber entfernt sich mit jedem Schritte weiter vom Ursprünglichen, in unserem Falle vom ursprünglich bildlosen Christentum. Für den Christus besaß dieses nur ein vielsagendes Sinnbild, das Kreuz, zugleich als Marterholz und als Tropaion. Zuerst erscheint es monumental zu Rom im frühen zweiten Jahrhundert in einer Deckenmalerei des Hypogaeum Lucinae, ähnlich noch einmal im Coemeterium Callisti; beidemal meint es den Erlöser vom Tode, wie aus den zentral gleichsam aufgehefteten Medaillons, einmal dem Erlösungsbild „der Verstorbene im Typus des Daniel zwischen den Löwen“, das andre Mal des „Christus als Hirt“ erhellt. Bekannt aber ist die Verehrung, die Kaiser Konstantin dem Kreuze widmete [3]. Ob er figürliche Bilder, insbesondere auch des Christus, anfertigen ließ, steht in Frage;

---

schrift „Der Herr der Seligkeit“, Marburg 1913, S. 25ff. einige Blicke tun. Seitdem notierte ich mir noch die Entscheidung der Inquisition von 1647, welche die völlige Gleichsetzung der beiden Apostel in der obersten Leitung der Gesamtkirche ohne Unterordnung von St. Paul unter St. Peter für haeretisch erklärte (bei Denzinger, Enchiridion 15. Aufl., S. 340, Nr. 1091).

1) Oskar Wulff, Altchr. u. byz. Kunst, Berlin 1913, S. 85.

2) Karl Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung (Berl. Ak. Sitz. 1916, S. 828ff.).

3) Vgl. in dieser Zeitschrift 1918, S. 312ff.: „Das Kreuz“, und in Baumstarks Oriens christianus 1919, S. 119ff.: „Zum Kreuz in Apsismosaiken“.

doch ist zu beachten, in wie enger Beziehung er zum Bilderfeind Eusebius stand. Und noch um 400 wird in der Verhandlung Olympiodors mit Nilus von Christusbildern nicht gesprochen, wohl aber, von anderem abzusehen, von Kreuzen, vor allem von einem Kreuz in der Apsis. Nachklänge des bildlosen Urchristentums.

Roms Abfall, im dritten Jahrhundert geschehen, ließ den Bilderstreit aufglimmen, indem er den Protest der spanischen Synode hervorrief. Noch handelte es sich nicht um kultische Verehrung von Christusstatuen, nur um sinnvollen Wandschmuck in Kirchen Roms und von Rom verführter Gemeinden. Eben diese Wandgemälde hat Kanon 36 von Elvira im Auge; dieser ist, wie ich jetzt sagen muß, geradezu gegen Rom gerichtet, nicht ausdrücklich gegen einen römischen Primat, den es noch nicht gab, aber gegen die römische Kunst mit ihren als ethnisch empfundenen Bildern, aus denen übrigens auch römische Praetension spricht.

Zur Vita des Glockenheiligen Theodul

Von Lic. A. Jacoby-Luxemburg

In der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst XXIII, 1918, S. 39ff., habe ich einige Bemerkungen über die Legende vom Ursprung der Theodulsglocke [1] in der Ruodpertsvita gegeben und mich der Ansicht Gelpkes [2] angeschlossen, der in der Erzählung von der Romfahrt des Heiligen, um den Papst aus den Armen einer Konkubine zu retten, ein zu der Karlslegende der Vita nachträglich erfundenes Gegenstück sah. Aber auch die Karlslegende ist nur eine Nachahmung eines älteren Vorbilds durch den nebelhaften Verfasser der Vita.

Ruodpert erzählt [3]: „Inter alia, quae ab ecclesiasticis viris in eodem concilio (das Karl berufen hatte) necessaria inventa sunt, memoratus princeps (sicut dictum est: Justus in principio accusator est sui) episcopos omnes secreta silentii allocutione reverenter aggressus est, et cuiusdam capitalis criminis praevaricationem se incuruisse lacrymabiliter professus est. Grande, inquit, peccatum me commisisse profiteor; quod quia nomine ipso valde vituperandum, in facti sui immanitate omnimodis est execrandum. Nunc ergo orationum vestrarum solatia adhibete, et poenitentiae meae fructum vobis acquirite, ut unusquisque

1) In der Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins N. F. XXXII, 1917, S. 631f. hat Gottlieb Wyß auf eine Urkunde von 1446 (Olten) aufmerksam gemacht, wonach auch Blotzheim im Oberelsaß einen Splitter der Theodulsglocke besaß; vgl. S. 43 meines eingangs genannten Aufsatzes.

2) Herzogs Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XV [1], S. 741.

3) Acta Sanctorum Boll. August III, 278f.



vestrum in suae ecclesiae domum revertens Missarum solemnia (al. oblationes) pro me Deo offerat, et ut absolutionis meae spem in praesentiarum nominatim edicat. Illi autem satisfactioni tanti principis pro Deo annuentes, nonnulli etiam imperatoriae severitatis lege coacti, triginta aut viginti vel decem Missas se facturos promiserunt. Tunc sanctus Theodolus, sicut semper solebat, conscientiae suae temperamento humilitatis reverentiam imponens, tantum cum unius Missae oblatione se pro eo supplicaturum promisit. Istius promissionis voce accepta, Augustus et omnes, qui aderant, vehementer admirati sunt, indignatione pro ignorantia hoc eum promisisse credentis; firmata tamen astipulatione sui promissi, ad propria statim fuere reversi. Vir autem Sedunum veniens, die noctuque lacrymis et orationibus insistendo, divinae miserationis auxilium pro lapsu, quem ignorabat, incessanter supplicare curabat. Supervenit statuta dies, qua Missarum oblationem devotus fidejussor explevit. Et ecce angelica relatione quid et quantum Augustus deliquerit, per ordinem agnovit: et etiam insuper in suae dignitatis obtinuit opere, ut alienae praesumptionis delictum absolvere potuisset, ut impleretur, quod dicitur: Oratio humiliantis se nubes penetrabit; et donec appropinquet non consolabitur, et non descendet (al. discedit), donec aspiciat Altissimus. Peracto deinde tempore, Christianae fidei obsides, quos praediximus, convenerunt omnes, quod promiserunt, regiae exspectationis audientiae retulerunt. His auditis, imperator digna gratiarum actione omnibus satisfecit, et quid sibi postea observandum fuisset, diligentius inquisivit: quem sanctus Theodolus secreta altercatione (al. alteritate) semotum ducens, ita consolabitur dicens: Domine semper Auguste, omnipotenti gratias age. Talia et tanta audivi ab angelo, in quibus te pecasse pro certo cognovi. De cetero emenda haec omnino dimissa: spontanea enim professione poenitentiam quaesivisti, idcirco plenae indulgentiae locum invenire meruisti.“ (Zum Dank schenkt Karl dem Heiligen die Vallesische Präfektur).

Damit vergleiche man nun einmal, was die Vita des heiligen Ägidius von einem ganz ähnlichen Fall erzählt [1]: Der König will den Heiligen, von dessen Ruf er gehört hat, sehen und kennen lernen. „Deinde vero ad regem Carolum proficiscitur, a quo honorifice susceptus est. Videns autem rex exitu rei verum esse, quidquid de illo fama praeconante acceperat, detinuit eum secum multis petitionibus per aliquot dies. Cumque frequenter invicem de mundi despectu atque virtutum appetitu, et hoc genus sermocinarentur; inter caetera forte salutis colloquia rogavit eum rex suppliciter, ut pro se dignaretur orare. Fuerat namque quoddam turpe facinus, quod nemini umquam, nec ipsi Sancto fuerat ausus confiteri. Proxima namque die Dominica, dum vir sanctus missam de more celebrans, pro jam dicto rege Dominum in canone deprecaretur, apparuit ei angelus Domini, super altare scedulam ponens,

1) Acta Sanctorum Boll. September I, 302 f.

in qua descriptum erat ordine et ipsum regis peccatum, et Aegidii precibus ei esse dimissum, si poenitens tantum ab illo desisteret. Adjunctum quoque cernere erat in fine, quod quisquis sanctum Aegidium pro quolibet invocaret commisso, si tantum ab illius perpetratione cessaret, remissum esse sibi a Domino procul dubio crederet. Quam videns famulus Dei, grates Domino reddidit et officio peracto regi legendam tradidit. Recognoscens igitur rex scelus, quod fecerat, ad pedes illius procidit, flagitans ut apud Dominum suis precibus patrocinaretur. Quem vir Domini orationibus Deo commendavit, et ne illud commissum amplius iteraret, interminando benigne commonuit." Aus der Bezeichnung Karls als rex hat man auf Karl Martell geschlossen; ein Anonymus kennt auch zwei Heilige des Namens Ägidius, einen unter Karl Martell und einen anderen unter Karl dem Großen [1]. Das Richtige hat er aber in der Mitteilung, daß Ägidius 815 starb, und in den Worten: „Sanctus Aegidius abbas, confessor Caroli, migravit ad Christum. Huic sancto Aegidio Deus revelavit occultum quoddam peccatum, quod Carolus erubuit confiteri: quo sibi manifestato, mox Carolus confessus poenituit digne de illo enormi excessu." Es handelt sich zweifellos um Karl den Großen.

Nun ist nicht gut anzunehmen, daß zwei heiligen Männern mit dem Kaiser die gleiche Geschichte passierte: „Karl begeht eine Sünde, die er niemand offenbaren kann, und bittet um die Hilfe der frommen Gottesmänner. Durch Vermittlung eines Engels offenbart Gott die frevelhafte Tat, und nun bekennt der Kaiser und wird seiner Sünde ledig." Die geringen Unterschiede der Erzählungen ergeben sich ohne weiteres aus der Absicht, den literarischen Diebstahl zu maskieren. Wo dieser zu suchen ist, läßt sich leicht erraten, auch wenn man nicht berücksichtigt, daß die älteren Handschriften für Ägidius sprechen, dessen Vita für das 10. Jahrhundert gesichert ist, während Gelpke für die Ruodpertsvita aus historischen Gründen das 12. Jahrhundert als Entstehungszeit annimmt [2]: die Vita des Ruodpert will die vorgebliche Schenkung Karls begründen und hat zu diesem Zweck die alte Karlslegende geplündert.

Die Legende von Karls Sünde hat Gaston Paris eingehend behandelt [3]. Danach hat die Karlamagnus-Saga über das Vergehen des Kaisers Genaueres gewußt; dieser unterhielt mit seiner Schwester Gilla unerlaubten Verkehr. Diese Sünde verschwieg er dem Abt Egidius. Aber während der Messe bringt der Engel Gabriel dem Heiligen einen Brief, in dem die Sünde des Kaisers geschrieben stand mit der Aufforderung, die Gilla dem Milon d'Anglers zu verheiraten. Der Sohn

1) A. a. O. Anonymus ex Compilatione chronologica apud Pistorium tom. I, pag. 727.
2) Herzogs Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XV [1], S. 742.
3) Histoire poétique de Charlemagne, Paris 1905, S. 378 ff. und G. Paris, Vie de Saint Gilles, in: Société des anciens textes français, 1881, p. LXIV suiv.

der Gilla sei vom Kaiser und Milon solle ihn pflegen und aufziehen. Mit diesem Brief geht Egidius zum Kaiser, der seine Verfehlung bekennt, Milon zum Herzog der Bretagne macht und ihm seine Schwester zur Frau gibt. Sieben Monate später gebiert sie Roland.

Auf die Legende spielt auch das Officium des heiligen Karl des Großen an:

> In cythara et tympano
> (omnes) laudemus Domino
> Qui culpae immisit regiae
> Chartam latricem veniae.

Gilles von Paris (Ende des 12. Jahrh.) behandelt den Gegenstand nach dem lateinischen Leben des Ägidius, bezieht aber die Legende auf Karl den Kahlen, da St. Gilles (Ägidius) lange nach Karl dem Großen gelebt habe. Dagegen erzählt sie Philippe Mousket (Mitte des 13. Jahrh.) wieder mit Bezug auf den großen Kaiser. Beide kennen, wie auch Huon von Bordeaux, nichts von der Blutschande und sprechen, wie die Vita, nur von einer schweren Sünde. Das Motiv von der Blutschande stammt aus einem anderen Zweig der Legende und ist in der Karlamagnus-Saga mit dem von der schweren Sünde verbunden worden. Nach Enenkel und dem Karl Meinet handelte es sich um die bekannte Liebe Karls zu dem Leichnam seiner verstorbenen Frau, die auf einem Zauber beruhte, den der Engel offenbarte.

Man sieht: es war eine weitverbreitete volkstümliche Geschichte, die dem Verfasser der Ruodpertsvita sich darbot, um seinen Zweck, die Schenkung zurückzuführen auf alte Zeiten und ihr damit einen ehrwürdigen Charakter zu verleihen, zu erreichen. Daß die wirkliche Geschichte nichts von diesem Fehltritt Karls kennt und das Ganze fromme Sage ist, brauche ich nicht zu betonen; auch der heilige Egidius ist mehr als zweifelhaft.

Es verhält sich ebenso mit dem dritten Wunder Theoduls. Die Ruodpertsvita erzählt darüber [1]: „Charissimi Fratres, audiendi aures habete; quid novi acciderit, patienter audite. Quodam tempore Vallensium partium cives nimia vindemiarum inopia coacti, antistitis sui auxilium implorare coeperunt, et quid de annuali stipe agendum censeret, vel quid illorum penuriae succurrendum putaret. Venerabilis vir Theodolus petitioni suorum misericorditer satisfacere volens, omnia vasa, vindemiantium more, sicut solent, praeparari praecepit, et quantum unusquisque potuisset habere, sive multum sive parum, in unum locum fecit portari; deinde per omnia vasa confidenter distribui. Ipse autem accedens, per se singulos botros accipiens, benedixit, et singulis vasis impressit. Mirum dictu! Ita repleta sunt, ut usque ad summitatem vini optimi abundantia subito redundarent in tantum, ut novos liquores musti aestuantis vix in se continerent. O quam mirabilis Deus in Sanctis suis, quibus non solum meritorum qualitatem in suae humilitatis parti-

1) A. a. O. S. 279.

cipatione permittis; sed quod majus est et benignius, tibi ipsi similia atque majora aliquando consentis operari. Petro tuo te majora facere permisisti; Theodolo vero similia misericorditer non negasti. Infirmi corporis fluxum tactu fimbriae medicasti; sed quod majus est, Petri tui umbram multorum infirmorum praestitisti esse medicinam. In quinque panum fractione mira quae feceris, Evangelista testatur. In vini novi multiplicatione Theodolus tuus, quid egerit, moderna aetas fatetur. Helias olei parvi augmentatione viduae necessitati subvenit; vinum, quod deerat, Vallensium civium petitioni Theodolus augmentavit."

Was ist auch diese Erzählung anders als die Nachahmung und Umbildung einer älteren Legende? Schon Gregor der Große berichtet über das Leben des Bischofs Bonifazius von Ferentis folgende Tatsache [1]: „Fuit vir vitae venerabilis Bonifacius nomine: qui in ea civitate, quae Ferentis dicitur, episcopatus officium tenuit, et moribus implevit. Huius multa miracula is qui adhuc superest Gaudentius presbyter narravit. Qui nutritus in eius obsequio tanto valet de illo quaeque veracius dicere, quanto eis contigerit et hunc interesse. Huius ecclesiae gravis valde paupertas inerat, quae bonis mentibus esse solet custodia humilitatis, nihilque aliud ad omne stipendium, nisi unam tantummodo vineam habebat quae quodam die ita grandine irruente vastata est: ut in ea paucis in vitibus vix parvi rarique racemi remansissent. Quam cum Dei praedictus vir reverentissimus Bonifacius episcopus fuisset ingressus magnas omnipotenti deo gratias retulit: quia in ipsa sua adhuc inopia sese angustiari cognovit. Sed cum iam tempus exigeret ut ipsi quoque racemi qui remanserant maturescere potuissent, custodem vineae ex more posuit: eamque solerti vigilantia servari praecepit. Quadam vero die mandavit Constantio presbytero nepoti suo: ut cuncti vini vascula in episcopio omniaque dolia ita ut ante consueverat pice superfusa praepararet. Quod cum nepos illius presbyteri audisset valde admiratus est, quod quasi insana praeciperet: quod vini vascula praeparari faceret qui vinum minime haberet: nec tamen praesumpsit inquirere, cur talia iuberet: sed iussis obtemperat: et omnia ex more praeparavit. Tunc vir Dei vineam ingressus racemos collegit: ad calcatorium detulit: omnesque exinde egredi praecepit, solusque ibi cum uno parvulo puerulo remansit, quem in eodem calcatorio deposuit: et calcari ipsos paucissimos racemos fecit. Cumque ex eisdem racemis parum aliquid vini deflueret, coepit hoc vir Dei suis manibus in parvo vase suscipere: et per cuncta dolia, omniaque vasa, quae parata fuerant, pro benedictione dividere: ut ex eodem vino omnia vascula vix infusa viderentur. Cum vero ex liquore vini parum aliquid in vasis omnibus misisset: vocavit protinus presbyterum: iussitque pauperes adesse. Tunc coepit vinum in calcatorio crescere: ita ut omnia quae allata fuerant pauperum vascula impleret. Quibus cum se idoneo satisfecisse conspiceret: ex

1) Dial. I, c. 9. Darnach auch in den Acta Sanctorum Boll. Mai III, 372.

calcatorio iussit puerum discedere: apothecam clausit: atque impresso sigillo proprio munitam reliquit: mox ad ecclesiam rediit. Die vero tertia praedictum Constantium presbyterum vocavit: et oratione facta apothecam aperuit, et vasa in quibus tenuissimum liquorem infuderat ubertim vinum fundentia invenit, ita ut pavimentum omne excrescentia vina invaderent: si ad haec episcopus tardius intrasset. Tunc terribiliter presbytero praecepit, ne quousque ipse in corpore viveret, hoc miraculum cuiquam indicaret, pertimescens videlicet ne virtute facti favore humano pulsatus inde intus inanesceret unde foris hominibus magnus appareret, exemplum magistri sequens, qui ut nos ad viam duceret humilitatis, de semetipso discipulis praecepit, dicens: ut ea quae vidissent nemini dicerent quousque filius hominis a mortuis resurgeret."

Es sei ein kleiner Exkurs hier gestattet, der auf die Herkunft dieser Erzählung einiges Licht zu werfen geeignet ist. Sie ist kein Original, sondern nur die christlich gefärbte und umgebildete Variante eines Wunders, das vom Dionysostempel in Elis erzählt wurde. Pausanias[1] berichtet nämlich: *Θεῶν δὲ ἐν τοῖς μάλιστα Διόνυσον σέβουσιν Ἠλεῖοι καὶ τὸν θεόν σφισιν ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυίων τὴν ἑορτὴν λέγουσιν. Ἀπέχει μέν γε τῆς πόλεως ὅσον τε ὀκτὼ στάδια ἔνθα τὴν ἑορτὴν ἄγουσι Θυῖα ὀνομάζοντες· λέβητας δὲ ἀριθμὸν τρεῖς ἐς οἴκημα ἐσκομίσαντες οἱ ἱερεῖς κατατίθενται κενούς, παρόντων καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων, εἰ τύχοιεν ἐπιδημοῦντες· σφραγῖδας δὲ αὐτοί τε οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἄλλων ὅσοις ἂν κατὰ γνώμην ᾖ ταῖς θύραις τοῦ οἰκήματος ἐπιβάλλουσιν. Ἐς δὲ τὴν ἐπιοῦσαν τά τε σημεῖα ἐπιγνῶναι πάρεστί σφισι καὶ εἰσελθόντες ἐς τὸ οἴκημα εὑρίσκουσιν οἴνου πεπλησμένους τοὺς λέβητας. Ταῦτα Ἠλείων τε οἱ δοκιμώτατοι ἄνδρες, σὺν αὐτοῖς δὲ καὶ ξένοι κατώμνυντο ἔχειν κατὰ τὰ εἰρημένα, ἐπεὶ αὐτός γε οὐκ ἐς καιρὸν ἀφικόμην τῆς ἑορτῆς.* Das Gleiche sagt nach Theopomp auch Athenaeus[2]: *Ὁ Θεόπομπος ὁ Χῖος τὴν ἄμπελον ἱστορεῖ εὑρηθῆναι ἐν Ὀλυμπίᾳ παρὰ τὸν Ἀλφειόν· καὶ ὅτι τῆς Ἠλείας τόπος ἐστὶν ἀπέχων ὀκτὼ στάδια, ἐν ᾧ οἱ ἐγχώριοι κατακλείοντες τοῖς Διονυσίοις χαλκοὺς λέβητας τροῖς κενοὺς παρόντων τῶν ἐπιδημούντων. ἀποσφραγίζονται καὶ ὕστερον ἀνοίγοντες εὑρίσκουσιν οἴνου πεπληρωμένους.*

Daß diese Erzählungen, wenn vielleicht auch nicht äußerlich literarisch, so doch innerlich durch die meist unkontrollierbare mündliche Überlieferung zusammenhängen, das ergibt sich, abgesehen vom allgemeinen Inhalt, aus der bezeichnenden Einzelheit, daß in beiden Fällen das Gemach, in dem das Wunder sich vollzieht, versiegelt wird. Diese Übereinstimmung kann kein Zufall sein. Aber Gregors Bericht ist vollständig christianisiert. Die mönchische Demut, die sich ausdrücklich auf Jesu Vorbild bezieht, hat das Wunder in die Stille ver-

1) Descriptio Graeciae, Eliaca posteriora seu lib. VI, 26 Dindorf.
2) Athenaeus Naucrat. Deipnosophist. lib. I, 34a Kaibel. Theopomp war ein Zeitgenosse Cäsars und schrieb eine *Συναγωγὴ μύθων*.



legt und die Öffentlichkeit ausgeschaltet. Auch ist es aus einem Schauwunder zu einem Wunder mit natürlichem Anlaß — es soll einer kargen Ernte abhelfen — und tieferem Sinn geworden: die Armen sollen unter dem schlechten Herbst nicht leiden, darum vermehrt der Heilige den geringen Ertrag. Aber das alles ist nur konsequente Umbildung auf Grund einer neuen Weltanschauung: das sich stets wiederholende Schicksal des Symbols und der Legende in der Geschichte.

In deutlicherem Zusammenhang steht aber die Erzählung Gregors mit der Ruodperts. Hier wie dort begegnet uns der gleiche Grund zur Vermehrung des Weins; hier wie dort die Teilung des schwachen Herbstes in die einzelnen Kufen; hier wie dort die Mehrung des ärmlichen Ertrags; hier wie dort auch der überschäumende Most bzw. überlaufende Wein, den die Fässer nicht fassen können: so recht eine Geschichte, damit um die Gestalt des Patrons eines Weingebietes wie des Wallis den ihm nötigen Glanz zu breiten. Die Dialoge Gregors waren überall bekannt und gelesen; so lag die Verwendung dieser Geschichte sehr nahe, und die an sich nicht bedeutenden Änderungen und Auslassungen Ruodperts lassen sich leicht auf die Rechnung des die Erzählung den besonderen Verhältnissen anpassenden Pseudobiographen setzen. Es liefen derartige Wundergeschichten von Weinvermehrungen durch die Heiligen in großer Zahl um, wie ein Blick in die Acta Sanctorum zeigt; für unsere Zwecke genügt der Nachweis, daß Ruodpert ältere Vorbilder umgestaltet hat. Auf Gregor ist hier zurückgegriffen, weil sein Bericht einer der ältesten dieser Gattung und der Ausgangspunkt, die schlechte Weinernte, der gleiche ist.

In meinen früheren Ausführungen war bereits darauf hingewiesen, daß für einen Bischof Theodul zur Zeit Karls des Großen kein Platz ist in der Reihe der Sittener Kirchenfürsten. Die Gallia Christiana [1] entnimmt einer alten Chronik des Monasterium Agaunense, die sie in die Zeit von 830—835 setzt, die Mitteilung: „XXXII (abbas) Dominus Althaeus (al. S. Althaeus Caroli M. affinis) episcopus et abbas tempore domni Karoli Imperatoris, accepit privilegium et litteras Adriani papae“, und erzählt ferner [2]: „XIX. Althaeus. Sedunensis episcopus simul et abbas sancti Mauricii erat Althaeus anno 780. Privilegium obtinuit a Carolo imperatore qui Roma rediens 801 et per Vallesiam transiens partem Crucis dominicae per Theodorem episcopum capellanum suum Sedunum misit, ubi asservatur in ecclesia Vallesiae. Bulla quoque pro monasterio Agaunensi donatus est Althaeus Leone III anno 813.“ Mit Recht macht der Verfasser darum unter Willicardus, dem 18. Bischof, seine Kritik geltend [3]: „Communi enim fert, sat scio, traditio data a Carolo magno an. 802. aut 805. S. Theodolo episcopo Sedunensi et successoribus eius comitatum et praefecturam totius Vallesiae. Sed 1°. quo nititur fundamento haec traditio, chartisne an testimonio auctorum

1) Bd. XII (1770), S. 791. 2) A. a. O. S. 739. 3) A. a. O. S. 737.

sapparium aut sanctorum coaevorum vitis? minime gentium. Unis fulcitur legendis et S. Theodoli et Carli magni, quarum auctoritas pondus quam leve sit, nemo nescit. 2°. Theodulus ille tertius hac una donatione notus, non sedebat nec anno 802 nec 805 quibus mox Althaeum videbimus episcopum. 3°. Quaenam illa est donatio praefectura, quam retinuerunt imperatores, Carolus ipse, et ut alia mittam exempla, qui per aliquot secula Carolum secuti sunt? Sic eodem seculo Lotharius fratri suo Ludovico Italorum regi quandam regni sui portionem attribuit anno 859, quam ultra Iuram montem habebat, id est Gennavam, Lausannam et Sedunum civitates, cum episcopatibus, monasteriis et comitatibus. Sic Fredericus Aenobarbus pro regni Arelatensis permutatione idem Berchtoldo Zeringio dedit 1157. Henricus VI Friderici filius an. 1189 Sedunensem episcopatum ad manum imperii retinuit, cuius episcopi ante tempora illa de manu comitum Sabaudiae recipiebant regalia. Donatio itaque Caroli magni vel commentitia est, vel suum sortita non est effectum, nisi post 12. aut 13. seculum elapsum. Iura tamen illa, comitatum dico et praefecturam Vallesiae ab imperatoribus concessa fuisse et confirmata episcopis de Sunensibus certum est, non autem a Carolo magno, sed ab alio forte Carolo, nominatimque a Carolo IV, eademque renovata et aucta fuerunt a Carolo V, qui libenter hoc dedit precibus Matthaei Schineri episcopi et cardinalis optime de se meriti. Haec quidem a nobis vel invitis amor veritatis et summorum virorum auctoritas extorquent. Nihil tamen exinde Sedunensium traditioni detractum volumus, eam libenter admissuri, si lux major aliquando nobis affulserit. Vide Bollandistas Aug. t. III, p. 275."

Diese Kritik der historischen Tatsachen würde ich nicht wie Meyer von Knonau [1] „zurückhaltend" nennen, läßt sie doch an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. In jedem Falle hat sie nachgewiesen, daß ein Theodor oder Theodul in der angegebenen Zeit unter den Sittener Bischöfen nicht wohl einzureihen ist. Wir kennen füglich diesen Heiligen nur aus der Vita Caroli Magni, auf die sich in den Instrumenta, den diplomatischen Urkunden, der Gallia Christiana [2] Nr. 23 de anno 1477 „Privilegia concessa a Carolo Magno ecclesiae et episcopo Sedunensi, per officialem Sedunensem visa et recognita" ausdrücklich bezieht, und aus der Ruodpertsvita, auf der die Urkunde Nr. 24 [3] de anno 1477 „Instrumentum simile praecedenti continens legendam S. Theoduli visum et recognitum per eundem officialem" beruht. Die Karlsvita der Legende aber ist als historisches Dokument unbrauchbar, und wie es mit der Vita des heiligen Theodul von Ruodpert steht, das ist oben gezeigt worden.

Auch die Urkunde Hadrians, die unter dem Episkopat des Althaeus genannt wird, ist gefälscht [4]. Das wäre freilich an sich für die Entstehung der Vita des heiligen Theodul insofern gleichgültig, als die

1) Haucks Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XIX³, S. 608.
2) Gallia christ. Instrumenta S. 447. 3) A. a. O. S 450.
4) Haucks Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XIX³, S. 608.

für die Zeit des Bischofs Althaeus berichteten Ereignisse, auch wenn sie nicht historisch sind, einem späteren Fälscher doch einen geeigneten Anknüpfungspunkt bieten konnten. Das Richtige sah hier zweifellos schon Gelpke [1], wenn er annimmt, daß der Name des dort genannten Hoftheologen Karls, Theodor, mit dem Namen des Landesheiligen, dem ersten Theodor, zusammengebracht wurde. 801 soll Karl durch das Wallis aus Rom nach Hause zurückgekehrt sein und eine Partikel des heiligen Kreuzes durch seinen Hofkaplan Theodor nach Sitten gesandt haben; 802 (oder 805) schenkte Karl dem heiligen Theodul den Komitat und die Präfektur: auch die beiden einander naheliegenden Daten führen auf jene Kombination.

So läßt sich die Entstehung der Vita Ruodperts in folgenden Sätzen zusammenfassen: 1. Der Verfasser benutzte die in der Ägidiusvita und in der poetischen Karlslegende vorliegende Erzählung von der Verfehlung des Kaisers und seiner Absolution durch den Heiligen, um damit die Schenkung zu begründen; das war der Hauptanlaß für den Ursprung der Vita. 2. Er verband damit die Verehrung des Landesheiligen als des Patrons der Reben und hängte darum die Geschichte von der Weinvermehrung an. 3. Auf Grund der Darstellung des Landesheiligen als des Glockenpatrons wurde später die Legende von der Rettung des Papstes durch den Heiligen als Gegenstück zu seiner Rettung des Kaisers erfunden und der Vita hinzugefügt. Daß schon 1395 in Ternaus eine Jodernglocke hing [2] und 1446 ein Splitter in Blotzheim im Elsaß nachgewiesen ist, deutet jedenfalls darauf hin, daß Theodor als Patron des Landes schon Glockenheiliger war, ehe die erst spät auftretende Wundergeschichte erzählt wurde. Das dem Bischof Althaeus gegebene Privilegium aber und der Name von Karls Hofkaplan, der damit in Verbindung gesetzt war, bildeten den willkommenen Ausgangspunkt für den Schöpfer der Vita, deren Entstehung mit diesen Ausführungen wohl aufgehellt ist.

Der Investiturstreit in Frankreich

Von Dr. Willi Schwarz, Sulzbach a. Kocher

An der Frage der Laieninvestitur hat sich im 11. Jhd. die große Auseinandersetzung der beiden bestimmenden Mächte des Mittelalters, Papsttum und Kaisertum, entzündet. Mochte das Verbot, wie es Gregor VII. zuerst in aller Schärfe und Tragweite gefaßt hat, ursprünglich dem Kampfe, vielleicht nur den Verhandlungen

1) Herzogs Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche XV [1], S. 743.
2) Caminada, Die Bündner Glocken, 1915, S. 21. 67.

mit dem deutschen König gegolten haben, es ist doch nach wenigen Jahren öffentlich und als für die ganze Kirche verbindlich verkündigt worden. In dem Maße, wie sich das Kampfgesetz zu einem Grundgesetz der Kirche auswuchs, mußte sich sein Rayon erweitern, mußte es andere Länder wie Frankreich und England in Mitleidenschaft ziehen. Aus der Machtvollkommenheit des Papstes leitete man seine Berechtigung ab, ein solches Gesetz zu erlassen. Nicht von ungefähr steht ja im päpstlichen Register kurz nach der Fastensynode d. J. 1075, auf der das Gesetz zustande kam, der sog. Dictatus papae, eine Zusammenstellung der Praerogativen des päpstlichen Stuhles, und hier wieder als siebenter Punkt: quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere [1]. Bei aller Begründung des Schrittes auf alte Kanones scheint man sich doch im Schoße der römischen Kirche nicht im Zweifel gewesen zu sein, daß man eine Neuerung traf. Kraft autonomer gesetzgeberischer Gewalt war das Gesetz erlassen, wie es wiederum der Freiheit der Kirche, der Herrschaft des Papstes über die Landeskirchen dienen sollte. Beides, das man in dem Begriff einer zentralistischen Monarchie des Papstes zusammenfassen kann, wäre wieder in Frage gestellt worden, wo man das Gesetz in seiner Geltung auf Deutschland und Italien beschränkt hätte.

Eine andere Frage ist die, ob dieses Investiturverbot für Frankreich dieselbe Bedeutung gewann wie für Deutschland, ob man daher überhaupt von einem französischen Investiturstreit reden kann. Ein Forscher des Kirchenrechts wie Hinschius kennt keinen [2]. Und in der Tat wird man, wenn man nur den rechtlichen Vorgang der Investitur im Auge hat, zu einem Nein kommen müssen. Die Übertragung mit Ring und Stab läßt sich nur im Norden Frankreichs nachweisen; für Aquitanien und den ganzen Süden fehlen dafür jegliche Belege. Und dann steht, auch über Gregor hinaus, in Frankreich die Simonie so durchaus im Vordergrund des Streites wie etwa für England später der Lehenseid der Geistlichen. Schließlich waren bei der Schwäche des französischen Königtums und der feudalen Zerrissenheit des Landes einem Widerstand gegen das Papsttum verhältnismäßig enge Grenzen gesetzt. Ein Wormser Konkordat, ein Canossa und all die grandiosen Formen des Ringens auf der

1) Reg. II, 55a. 2) Kirchenrecht II, S. 541 und 578.



deutschen Seite gehen dem Kampf in Frankreich ab. So konnte ihn auch ein französischer Forscher dahin zusammenfassen: „La querelle des investitures s'est bornée en France à la publication d'un certain nombre de décrets sous Grégoire VII, Urbain II, Pascal II, Calixte II, à quelques dépositions d'évêques et ce fut tout.“ [1]

Dagegen läßt sich sagen, daß die Verwendung der Symbole von Ring und Stab erst gegen Ende des Jhd.s, als der Streit schon seiner Liquidation entgegenging, die Hauptsache wurde. Gregor VII. jedenfalls war es sicherlich nicht um eine Abwandlung der äußeren Formen des Belehnungsaktes zu tun, sondern um eine Ausschaltung der weltlichen Macht. Und dann war auch für Deutschland die Laieninvestitur höchstens Anlaß des Konfliktes, nicht sein wesentlicher Gegenstand, so daß man in diesem Betracht auch zweifeln könnte, ob der Name eines deutschen Investiturstreits zu Recht besteht [2]. Aber auch das Investiturverbot schon traf ebenso die Wurzeln des französischen Königtums wie die des deutschen. Von ihm nimmt man nun einmal den Namen dieser Epoche päpstlichen Weltherrschaftstrebens. So sind auch wir berechtigt, eine französische Seite dieses Streites zu unterscheiden.

Kommt doch ihr gerade eine hervorragende Bedeutung zu nach Grundlagen wie Ergebnissen des gregorianischen Zeitalters. Man liebt es, die gregorianische Reform als eine Weiter- bezw. Umbildung der Cluniacenserbewegung aufzufassen. Und wie Cluny von einem französischen Grafen gegründet worden war, so lag es selbst mit einer Menge ihm unterstellter oder doch von ihm reformierter Klöster auf französischem Boden. Neuere Forschungen suchen zwar zu erweisen, daß wenigstens für die Zeit bis zur Mitte des 11. Jhd.s diese Mönchsbewegung von den staatsfeindlichen Tendenzen des Papsttums nichts in sich trug [3]. Und für Frankreich wird sich auch für die spätere Zeit zeigen lassen, daß Rom und Cluny getrennte Wege gingen. War Frankreich zu Zeiten Nikolaus' II. oder Gregors VII. zu einem guten Teil für die Cluniacenserreform gewonnen, saßen besonders in Südfrankreich Cluniacenser auch auf

1) Imbart de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du 11. au 12. siècle (Paris 1891), S. 398.

2) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, III, S. 838.

3) E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jhd.s, 1892 und 1894.

Bischofsstühlen, so war das für die römische Kirche nicht einmal immer ein Vorteil. Das Land war gegen das Propagandamittel der moralischen Reform, mit der die Herrschaftspläne der Kirche aufs Engste verschlungen waren, gewissermaßen immun. Doch wohl dank Cluny kam es aber in Frankreich nie zu einer ausgesprochenen Absage an den römischen Stuhl, im Gegensatz zu Deutschland und England. Und in Frankreich gelang auch zuerst die Aussöhnung mit der Kirche. Man hat schon das Werk Gregors VII. in der „Romanisierung der katholischen Kirche", in ihrer „Begründung hauptsächlich auf die romanischen Länder" gesehen [1]. Das letztere gilt noch mehr für Urban II., der mit dem Kreuzzug das Papsttum in Abhängigkeit von Frankreich brachte, so daß schließlich der Bund nicht mehr zu umgehen war, der 1107 mit der Reise Paschalis' II. an den französischen Hof vor aller Augen stand. Die Epoche des Papsttums, die ein halbes Jahrhundert zuvor mit dem Tode Viktors II. eingesetzt hatte, war zum Abschluß gekommen, an Stelle der Abhängigkeit vom deutschen Kaisertum die politische Freundschaft mit Frankreich getreten.

I. Frankreich und die Kirche vor dem Investiturstreit

1. Das Investiturverbot drohte, wie erwähnt, die Macht des französischen Königtums ebenso zu unterwühlen wie die des deutschen. Die Stellung des königlichen Episkopats wird dies verdeutlichen. Das Königtum der Kapetinger ruhte auf dem Erbe, das es von den Karolingern zu seinem eigenen Grundbesitz in der Ile-de-France hinzubekam. Diese Erbschaft war eine wesentlich kirchliche. Zu den drei königlichen Hausdiözesen Paris, Orléans und Senlis traten eine Reihe anderer, die territorial ohne Zusammenhang mit diesem Kern der königlichen Macht über die Länder der größeren und kleineren Vasallen zerstreut lagen. Die Grenzen des dem König unterstehenden kirchlichen Bezirkes waren gegeben im Westen und Süden durch die Normandie, Anjou, Aquitanien (mit Ausnahme der Auvergne) und Rouergue. Alles Land diesseits, also etwa von Epte, Sarthe, Loire und Cher bis an die deutsche

1) K. Hampe, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 4. Aufl. 1919, S. 63.



Grenze im Norden und Osten umfaßte nur königliche Bistümer. Der König übte die Investitur in Tours wie in Langres, in Térouanne wie Le Puy. Insbesondere die lange Grenze gegen Deutschland vom Artois bis ins Velay war kirchlich von ihm beherrscht, ein großer Machtkomplex, aber auch eine empfindliche Angriffsfläche. Aus diesem Umfang der königlichen Gewalt heraus kann man es verstehen, daß es anläßlich des Reimser Konzils 1049 von den Bischöfen und Äbten heißt, sie hauptsächlich machten die Kräfte des Reiches aus[1]. In der Tat hob nur diese Verfügung des Königs über die Kirchen ihn heraus aus der Reihe der ihn umgebenden Großvasallen, die sonst mit einem Herzog von Franzien wohl wetteifern konnten. Allein das Gebiet der Grafschaftsbistümer Noyon, Beauvais, Laon, Châlons, Langres und Le Puy übertraf an Ausdehnung die geschlossene königliche Domäne[2]. Dazu kamen dann noch die Dienste und Leistungen, zu denen die königlichen Bistümer sämtlich verpflichtet waren. Heerwesen, Verwaltung und Diplomatie des Königs waren ohne Mitwirkung der Bischöfe nicht zu denken.

Die Bischöfe, bei dem Fortfall der Erblichkeit dem König in viel höherem Grade unterworfen als die weltlichen Vasallen, saßen gleichsam in lauter königlichen Exklaven. Dadurch aber waren sie den andern Herren, deren Gebiet sie durchbrachen, ein Dorn im Fleisch. Der Herzog von Burgund war ohne die Bistümer seines Landes machtloser als sonst ein Graf; von Auxerre, der Bischofs- und alten Hauptstadt, war seit Anfang des Jahrhunderts der Schwerpunkt des Herzogtums nach Dijon gerückt[3]. Der Graf von Chartres hatte gegenüber Chartres nur ein Spolienrecht, das sich auf die Vogtei gründete; der Bischof war ihm nur zu einem Sicherheitseid für die Stadt verpflichtet; die Investitur stand dem König zu, der den Bischof auch unmittelbar zur Heeresfolge aufrufen konnte[4]. Der Graf von Anjou endlich hatte gegenüber Tours ein

1) Itinerarium Anselmi (Mansi XIX, S. 731): . . . penes quos maxima pars facultatum regni est.

2) J. Flach, Les Origines de l'ancienne France III, Paris 1904, S. 557.

3) E. Petit, Histoire des ducs de Bourgogne de la race Capétienne, 1885ff., II, S. V.

4) Ivo von Chartres Bf. 94, Prou, Recueil des Actes de Philippe I, 1908, S. 383; Ivo Bf. 49, 8, 28.

Wahlrecht nur, soweit er Vasall, „casatus" der Kirche war, die eigentliche Electio hatte der König. So ausschließlich und fest war jedoch die königliche Herrschaft in Wirklichkeit nicht, wie es an sich das Recht war. Für manche Bistümer stellte eine Familie der Nachbarschaft traditionell den Kandidaten, z. B. die Vicomtes von Nevers für Nevers, die Grafen von Ponthieu für Amiens. Oft genug hatte auch ein Großvasall, wenn er sich dazu mächtig fühlte, dem König Bistümer streitig gemacht, besonders das Haus Blois-Champagne zu Eingang des Jahrhunderts. Und ebenso liehen solche Dynastien gern, weniger aus Ergebenheit als aus ihren eigenen Interessen, ihren Arm dem Papsttum, als dieses daranging, die Kirchenpolitik der Könige zu befehden. In der Verurteilung der simonistischen Vergebung der Bistümer fanden die Päpste der Reihe nach Beistimmung bei den Grafen von Anjou, von Blois, von Troyes und dem Herzog von Burgund. Dabei war die Simonie, die man Heinrich I. und Philipp I. vorwarf, nicht etwa eine persönliche Laune dieser Herrscher; sie lag vielmehr in den Verhältnissen begründet. Viele der entfernteren Bistümer waren eben für das Königtum und den Augenblick verlorene Posten. Dieses konnte im 11. Jhd. kaum an eine solche Expansion denken, wie sie allein dem überkommenen Wahlrecht zu den Bistümern wieder einen wirklichen Inhalt hätte geben können. Dieses Recht, so bedeutungsvoll es für die Zukunft werden konnte, war damals weithin ein totes Kapital, dessen Zinsen sich nur bei den Vakanzen flüssig machen ließen, die wieder, gleichviel in welcher Form sie bezahlt wurden, nun unter den Begriff der Simonie fielen. In gutem Instinkt vermied man den anderen Weg, den man noch zuletzt beim Bistum Le Mans eingeschlagen hatte: sich der Rechte überhaupt zu begeben und die Bistümer unter den Schutz eines anderen Herrn zu stellen. Die besondere kirchlich-politische Struktur des damaligen Frankreich, die labile Lage eines großen Teils der Bistümer mit ihren Folgen, der Simonie des Königs und dem Abfall dieses und jenes der französischen Großvasallen, gibt dem Gang des Investiturstreites hier sein eigentümliches Gepräge, das ihn unterscheidet vom deutschen oder englischen.

Wie mit den Bistümern stand es mit den Abteien, mit dem Unterschied, daß da solche des Königs mit denen der Vasallen, der Cluniazenser und der Bischöfe durcheinander lagen. Der König

war selbst Abt von St. Martin zu Tours [1] und hatte sonst Abteien, deren Besetzung ihm zustand, von Flandern bis in die Auvergne [2]. Viel mehr als die Bistümer, die einen gewissen öffentlichrechtlichen Charakter gehabt zu haben scheinen, der es nur ausnahmsweise zuließ, daß sie der Krone entfremdet wurden, waren die Abteien Gegenstand von Schenkung und Vergabung. Die reiche und wichtige Abtei Corbie wird von Heinrich I. seiner Schwester Adela, die Balduin von Flandern heiratet, als Mitgift gegeben [3]. Der König behielt das Recht, solche Vergabungen rückgängig zu machen. Saint Médard zu Soissons nimmt er aus der Gewalt des dortigen Grafen in seine eigene „mundeburde", — eines der vielen Beispiele, wo König und Abt in der Abwehr der Laiengewalt zusammengingen [4]. Bis weit in den Süden war diese Oberherrlichkeit des Königs über die Abteien noch im Gedächtnis, wenn auch diese Lage mehr und mehr verwischt zu werden drohte. Ein interessantes Zeugnis dafür ist die Urkunde v. J. 1053, durch die Pons, Graf von Toulouse, zusammen mit seiner Gattin Adalmodis die Abtei Moissac Cluny überträgt. Nach der einen, wohl der ursprünglichen Fassung spricht er von der Abtei, die er und seine Vorgänger von den französischen Königen zu Lehen trugen. Eine sonst gleichlautende Kopie redet nicht mehr vom Besitz der Abtei selbst, sondern nur von deren Schutz, den ihm die Äbte und Mönche übertragen hätten. Nur der Schlußpassus, wo von der allgemeinen Schutzpflicht des Königs die Rede war, konnte wieder bewahrt bleiben [5]. Dieser Schutz, zu dem sich der König bei der

---

1) Sudendorf, Berengarius Turonensis, 1850, S. 225, an König Philipp: domino abbati, regi Francorum; Luchaire, Louis VI, 1890, S. CXLVIII.

2) z. B. Saint-Richer in Flandern, im Recueil des Historiens des Gaules et de la France (par Dom Bouquet, nouv. éd. Paris 1738 ff.; fortan abgekürzt: RHFr.), Bd. XI, S. 131: donum regium; Mauriac in der Auvergne, Ebenda XIV, S. 156: fiscus regalis et capella regis Francorum.

3) RHFr. XI, S. 480.

4) RHFr. XI, S. 367, Chron. S. Medardi; vgl. die Urkunde für Saint-Victor de Nevers RHFr. XI, S. 590 = Soehnée, Catalogue des actes de Henri I, 1907, no. 98; die Begrenzung der Vogteirechte des Grafen von Corbeil gegenüber Saint-Maur des Fossés RHFr. XI, S. 596 = Soehnée no. 111.

5) Hist. gén. de Languedoc, nouv. édition 1872 ff., V, S. 470, Gallia Christiana I. Instr. 30 ff.: abbatia ... quam (cuius defensionem) ego hactenus et parentes mei, comites Tolosani, de manibus regum Francorum visi fuimus in fevi jure

Krönung verpflichten mußte, war ja rechtlich so farblos wie praktisch ungefährlich[1].

Man weist nun auf den von den Verhältnissen des Nordens verschiedenen Charakter der Kirche des südlichen Frankreich hin. Grundsätzlich ein anderer war er jedoch nicht. Was besonders den Bistümern eine etwas andere Färbung gab, war das Fehlen jeder öffentlichen Gewalt, die über den feudalen Herren sich ihrer hätte annehmen können. So sanken sie zu Objekten des Privatbesitzes herab, wurden ausgetan und verkauft wie sonst ein Gut. Der eben genannte Graf Pons gibt der Adalmodis als Wittum das Bistum Albi und die Abtei Saint-Gilles. Als sie 1053 an den Raimund Berengar als Gattin weitergeht, erhält sie von diesem zu dem nämlichen Zwecke das Bistum Gerona dazu[2]. Selbstverständlich sind die Kirchen, soweit sie nicht als Apanagen für die jüngeren Söhne des Hauses verwendet werden, für fremde Anwärter nur um teures Geld zu haben. 5000 solidi kostet um 1038 das Bistum Albi, die eine Hälfte an den Vicomte der Stadt, die andere an den Grafen von Toulouse zu bezahlen. Der Handel wird noch zu Lebzeiten des Vorgängers perfekt, nach dessen Tod wirklich der Käufer im Bistum folgt[3]. 30000 solidi sind um die Mitte des Jahrhunderts für die Abtei Moissac an den Grafen von Toulouse zu bezahlen[4]. Der Graf von Cerdagne erkäuft für seinen zehnjährigen Sohn Wifred das Erzbistum Narbonne um 100000 sol. vom Vicomte von Narbonne und dem Grafen von Rouergue, der als Markgraf von Septimanien die Oberhoheit über die Stadt hat. Dementsprechend macht sich der Wifred später bezahlt, verschafft seinem Bruder Wilhelm das Bistum Urgel, verschachert, um es zu bezahlen, Geräte seiner Kirche an spanische Juden, erteilt seinen Suffraganen die Weihen nur um Geld, mißbraucht den Gottesfrieden, um seine Gegner lahmzulegen, während er sich selbst nicht daran gebunden

---

habere et homagio possidere (de manibus abbatum et monachorum habuimus) .. s. ... papae Romano necnon Francorum regi, ad quorum tuitionem locus praefatus Moyssacensis pertinet, distringuendum relinquo.

1) RHFr. XI, S. 32.

2) Richard, Histoire des comtes de Poitou, 1903, I, S. 279.

3) Hist. gén. de Languedoc V, S. 432, dazu ebd. III, S. 300.

4) Hist. gén. de Languedoc V, S. 522.

hält. Ein solcher Mann war allerdings, wie sein Widersacher dem Papste zurief, nur gefesselt nach Rom zu bringen [1].

2. Noch zu Anfang des Jahrhunderts hatte in Frankreich die Reform offene Türe. Das Entgegenkommen König Roberts des Frommen gegen die Kirche war nicht zuletzt durch sein Verhältnis zum Herzogtum Burgund veranlaßt gewesen, diesem hervorragend kirchlichen Boden, zu dessen Gewinnung ihm der Beistand des Papstes, der Bischöfe und der Cluniazenser von Bedeutung war [2]. Der König war selbst Plänen Heinrichs II. von Deutschland, die auf ein großes Reformkonzil gingen, nicht abgeneigt. Mit dem Tode Papst Benedikts VIII. und König Heinrichs II. war das gescheitert [3]. Die Reform blieb von da ab in Frankreich in der Hauptsache auf den Süden beschränkt oder doch auf das Land südlich der Loire, wo Provinzialsynoden in Bourges und Limoges ihre Durchführung in die Hand nahmen. Die hier veröffentlichten Kanones betreffen neben intern kirchlichen Reformen wie Verbot der Simonie bei Weihen, der Ehen für Priester bis zum Subdiakon herab, Ausschluß der Priestersöhne von geistlichen Ämtern, nur die kleineren weltlichen Herren, so wenn bestimmt wird, daß Priesterlehen den Laien nicht zustehen sollen, daß Laien ihre Pfarreikirchen nicht ohne Zuhilfenahme des Bischofs, der die seelsorgerische Gewalt zu verleihen habe, besetzen dürfen [4].

Heinrich I. von Frankreich dann konnte bei seiner gefährdeten Lage und seinen kriegerischen Neigungen für Gottesfrieden und Kirchenreform wenig Verständnis aufbringen. Dafür erfuhren diese unter dem Protektorate des deutschen Königs Heinrichs III. in Deutschland und Italien Förderung, so daß diese Länder Frankreich darin weit überholten. Es war natürlich, daß die Reform, nachdem sie im Ost- und Westfränkischen Reiche auf verschiedenen Höhenspiegel zu stehen kam, nach einem Ausgleich drängte, dies um so mehr, als gerade die Bischöfe der deutschen Grenzlande gegen Frankreich hin die eifrigsten Mitarbeiter Heinrichs III. an der Reform waren. Burgundische Bischöfe hatten ihn nach Sutri

1) Mansi XIX, S. 850.

2) Vgl. die Übergabe von Sens 1016 RHFr. X, S. 222 Clarius.

3) Pfister, Le règne de Robert le Pieux, 1885, S. 369 ff.

4) Mansi 501 canon 22: Ut nullus laicus presbyteros in suis ecclesiis mittat nisi in manu episcopi sui.

und Rom begleitet[1]; 1048 wurde ein Lothringer, Bischof Bruno von Toul, durch die Gunst des ihm verwandten Kaisers Papst als Leo IX. Noch kurz zuvor hatte er in des Kaisers Auftrag eine Mission nach Frankreich gehabt, anscheinend in den Verhandlungen über ein gemeinsames Vorgehen gegen den Herzog von Lothringen[2]. Wenn 1049 derselbe Mann als Papst wieder von Deutschland her mit einem Gefolge lothringisch-burgundischer Bischöfe, der Erzbischöfe von Trier, Lyon und Besançon, in Frankreich erschien, so konnte man in ihm wieder nur ein kaiserliches Werkzeug sehen. Als Ladungen zu einem päpstlichen Konzil in Reims ergingen, machte der französische König Ausflüchte; durch den Bischof von Senlis bat er um Aufschub. Da der Papst unnachgiebig blieb, ging der König auf die „abscheuliche Praktik" ein, die ihm der Bischof von Laon nahelegte: er bot seine Bischöfe zu einer Heerfahrt auf und stellte so die Frage des geistlichen oder weltlichen Gehorsams auf des Messers Schneide. Das Gutachten seiner Räte war gewesen, das Ansehen des Reiches sei dahin, wenn er darin den römischen Papst schalten und walten lasse oder, wie er schon vorhatte, ihm entgegengehe und durch seine Anwesenheit mithelfe, das Konzil zusammenzubringen[3]. Der Papst feierte das Konzil allein unter dem ausgesprochenen Widerstand des Königs; der Besuch durch den französischen Episcopat war mager. Nur die Normandie hatte auffälligerweise ein größeres Kontingent gestellt. War es der enge Zusammenhang, der von jeher zwischen der lothringischen und normannischen Reform bestanden hatte (Richard von Saint-Vannes!), oder sollte sich hier schon der französisch-normannische Gegensatz abzeichnen, der wenige Jahre darauf zum kriegerischen Ausbruch kam?[4]

Durch Beratung der vom päpstlichen Kanzler Petrus verlesenen Propositionen einigte man sich auf eine Reihe von Beschlüssen, die

1) L. Jacob, Le royaume de Bourgogne sous les empereurs Franconiens, 1906, S. 40.

2) Itinerarium Anselmi (Mansi XIX, S. 727), die Hauptquelle für das Konzil von Reims.

3) Ebd.: regi Francorum suggerunt regni sui decus annihilari, si in eo Romani pontificis autoritatem dominari permitteret vel si eidem, ut decreverat, occurrens praesentiae suae favorem ad cogendum concilium exhiberet.

4) RHFr. XI, S. 247, Ord. Vit.

durch Beifall von Klerus und Volk sanktioniert und vom Papst ausdrücklich den Kanones gleichgestellt wurden [1]. Merkwürdig, daß man die Durchführung des Zölibats, die man noch auf der römischen Synode des Jahres eingeschärft hatte, hier fallen ließ, dafür aber die Neuerung brachte, daß niemand ohne Wahl durch Klerus und Volk zu einem kirchlichen Amt kommen solle [2]. Ein Investiturverbot, wie man schon gemeint hat, war das nicht, aber doch ein Eingriff in das bisher nahezu unwidersprochen ausgeübte Nominationsrecht der weltlichen Herren. Leo IX. gab selbst noch einen Kommentar dazu in seiner Bestätigung der Privilegien von Saint-Pierre au Mont Blandin in Flandern, in der er den französischen Königen untersagte, ohne Willen und Wahl der Mönche der Abtei Vorsteher zu bestellen [3]. Die Hauptsache war freilich der Kampf um die Bistümer, der damit entfesselt wurde. Das neue Dekret hatte zur Folge, daß die Streitigkeiten innerhalb der Wählerschaft oder dieser mit dem König vermehrt wurden und sich dabei für den Papst die Möglichkeit bot, seinen Einfluß spielen zu lassen. Seine Absicht bei der Veröffentlichung war kaum gewesen, eine Art Selbstverwaltung der einzelnen Kirchen ins Werk zu leiten. Das hätte der Richtung seiner sonstigen Politik, die ganz auf Zentralismus abzielte, widersprochen. Vielmehr sollte es ein Mittel werden, wo der Herrscher versagte, seine Kirchen an sich zu ketten und im Bunde mit ihnen die Reform durchzuführen. Der Vorstoß Leos IX. nimmt sich, wenn auch nicht für die Kirche, so doch für Frankreich aus wie ein Vorspiel zum Investiturstreit; nur darin, daß für das Papsttum Reform und noch nicht Herrschaft der Endzweck war, liegt der grundlegende Unterschied. Mit einer scharfen Wendung gegen den König hatte das Konzil geschlossen. Alle Bischöfe, die seinem Aufgebot gefolgt waren und die Ladung des Papstes mißachtet hatten, sollten exkommuniziert sein, darunter mit Namen der Erzbischof von Sens, die Bischöfe von Beauvais und Amiens, wegen anderer Delikte die von Langres und Nantes. Nur eine Einzelheit verrät, daß der König gewillt war,

1) In dem Schreiben nach Frankreich Mansi a. a. O., S. 744.

2) Mansi a. a. O., S. 741: ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum proveheretur, vgl. Mirbt, Die Publizistik im ZA. Gregors VII, 1895, S. 475.

3) Soehnée no. 97.

solche Hiebe zu parieren. Der Abt Rainold von Saint-Médard, hier ebenfalls gebannt, brach dann doch auf päpstliche Aufforderung hin nach Rom auf. Da das ohne sein Einverständnis geschah, erklärte ihn der König kurzerhand für seiner Abtei verlustig [1].

Den Reimser Urteilen folgte die positive Arbeit. Sens bekam gerade jener Mainard, Bischof von Troyes, dem 17 Jahre zuvor jenes Erzbistum durch den Widerstand des Königs entgangen war, Troyes 1050 ein Frotmund, den der Papst selbst weihte, Langres ein Harduin [2], gleichfalls in dessen Anwesenheit bestellt, Nantes Aicard, der Abt des römischen Paulsklosters, vom Papste gegen den Willen der Wählerschaft ernannt [3]. Dazu kam 1053 die Weihe des Peter für Le Puy, wieder durch den Papst, nachdem der König gegen ihn einen andern simonistisch investiert hatte [4].

Die scharfe Attacke Leos IX. gegen die französischen Bistümer war mit seinem Tode vorbei. Geblieben ist aber noch die ganzen fünfziger Jahre die Erscheinung, daß deutsch-burgundische Bischöfe die Reform nach Frankreich hineintrugen. Wie in Rimini sich der Erzbischof von Besançon und die Bischöfe von Sitten und Grenoble für Le Puy verwendet hatten, so nahmen Raimbald von Arles und Pons von Aix als Legaten Victors II. das Languedoc in Angriff. Ein Konzil in Toulouse, an dem Wifred von Narbonne und Graf Pons von Toulouse teilnahmen, verdammte Simonie, Priesterehe und Spolienrecht [5]. Gleichzeitig hielt Ermenfried von Sitten in Lisieux in der Normandie ein Konzil für das Zölibat [6]. Im Brennpunkt stand jedoch die Absetzung des Malger von Rouen, des Oheims des Herzogs. Das Urteil wurde mit Verschleuderung kirchlicher Güter, Raubsucht, zügellosem Leben, Ungehorsam gegen den heiligen Stuhl begründet; schon die flandrische Chronik von Saint-Bertin sieht aber den wirklichen Grund des Prozesses, der durchaus ein politischer war [7]. Es war der Widerstand des Erzbischofs

---

1) RHFr. XI, S. 367, Chron. S. Medardi: 1049 Renoldus abbas b. Medardi, quia absque voluntate et licentia regis Henrici Romam vocatus abiit, abbas esse desiit.

2) RHFr. XI, S. 186, Clarius.

3) Vgl. Drehmann, Papst Leo IX und die Simonie, 1908, S. 43, und Scheffer-Boichorst, Ges. Schriften I, S. 159.

4) Vgl. Jaffé, Regesta Pont. Rom. 4265.

5) Mansi, S. 847, dazu Hist. gén. de Languedoc III, S. 326.

6) Mansi, S. 837; RHFr. XI, S. 70 Acta archiepiscoporum Rotomag.

7) RHFr. XI, S. 382: ... deposui procuravit alio tamen colore quaesito.

gegen die Ehe des Herzogs mit Mathilde von Flandern, ein Widerstand, der selbst wieder auf der Rivalität gegen den Herzog, der Zuneigung zu König Philipp von Frankreich beruhte, mit dem zusammen er das Jahr zuvor (1054) offen gegen den Herzog losgeschlagen hatte [1]. Durch das Zugeständnis und unter dem Mantel eines Reformkonzils erreichte jetzt der Herzog die Unschädlichmachung seines Gegners.

Es wurde von Wichtigkeit für die folgende Zeit, daß 1055 auch Hildebrand nach Frankreich kam zu Untersuchung der Ketzerei des Berengar von Tours [2]. Nur zwei Züge seien aus dieser schlecht überlieferten Reise hervorgehoben. Schon der schlichte Subdiakon des deutschen Papstes Victor trat auf mit der Selbstgewißheit und dem Rechtsbewußtsein des späteren Gregor; er rühmte sich und erging sich darüber, sein Rom sei noch nie überwunden worden, weder mit geistigen noch weltlichen Waffen [3]. Zugleich aber trat schon die Andersartigkeit der Anschauungen eines Abtes Hugo von Cluny hervor. Hildebrand hatte in Lyon einen simonistischen Bischof, wohl Hugo von Embrun [4], abgesetzt. Als er nachher mit dem Abt zusammen war, konnte er dessen Gedanken lesen, und die waren: er habe jenen Bischof mehr aus Überhebung der eigenen Macht, denn aus Eifer im Dienste Gottes abgesetzt [5]. Mag der fromme Abt mit seiner Anklage im Unrecht gewesen sein, mag vor allem die Erzählung bloß eine späte Anekdote im Gewande eines Heiligenwunders sein, sie verdient trotzdem Beachtung. Die Frucht der Sendung Hildebrands war, daß er für die nächsten Jahre als Sachverständiger in den französischen Angelegenheiten der Kurie galt, ohne dessen Rat nichts unternommen wurde. Papst Stephan schreibt dem Erzbischof von Reims, er könne in der Sache des Erzbischofs von Bourges keine Entscheidung geben, da Hildebrand abwesend sei und der die beste Kenntnis des Falles habe [6]. Nikolaus II. nimmt Gervasius von Reims wieder in Gnaden

1) RHFr. XII, S. 619 Ord. Vit. 2) Mansi, S. 839.

3) Sudendorf, Berengarius, S. 218: gloriabas autem tu et quasi proludebas in eo, Romam tuam fide atque armis semper fuisse invictam, schreibt Graf Gaufred von Anjou an Hildebrand.

4) Bonizo bei Jaffé, Bibl. Rer. Germ. II, S. 641.

5) Paul Bernried in Watterich, Vitae Rom. Pont. I, S. 481: ... me magis episcopum illum causa jactantiae quam zelo Dei deposuisse.

6) Mansi, S. 862 = Jaffé, Regesta 4272.

auf, da er eine einflußreiche Person zum Anwalt habe, offenbar denselben Hildebrand, der ihn am Schlusse des Schreibens grüßen läßt [1].

3. Papst Victor hatte noch nach dem Vorbild Leos IX. an ein Konzil in Reims gedacht, dem aber sein Tod zuvorkam [2]. Die Epoche der deutschen Päpste, d. h. der durch den deutschen Patrizius bestellten, war zu Ende. Friedrich von Lothringen, der Bruder des Herzogs Gottfried, der durch Leo IX. nach Italien gekommen war, sich vor Heinrich III. nach Monte Cassino geflüchtet hatte, nach des Kaisers Tod durch Kardinal Humbert dort Abt geworden war, wurde Papst als Stephan IX. [3]. Der lothringisch-deutsche Gegensatz, durch die toskanische Heirat des Herzogs vor die Tore Roms gerückt, hatte den Papststuhl in seine Kreise gezogen. Soll doch der neue Papst daran gedacht haben, seinem Bruder die Kaiserkrone zu verschaffen [4]. Bei dem so entstandenen scharfen Gegensatz der Kurie zu Deutschland mußte Frankreich schonend angefaßt werden; erzwingen ließ sich da nichts mehr. So war für den Papst, bevor er den Plan seines Konzils in Reims weiter verfolgte, Voraussetzung, daß der König damit einig ging [5].

In diesem Augenblick trat der Lothringer Kardinal Humbert von Silva Candida, der Freund des Papstes, mit der Schrift „Gegen die Simonisten" hervor. Er erklärte die Simonie für Ketzerei, faßte unter die Simonie auch die Investitur der Bischöfe durch die Könige, wollte das Recht der weltlichen Gewalt auf Consens nach Wahl und Weihe beschränkt wissen. Nach einer Schilderung der Mißregierung der Kirche durch die deutschen Kaiser von den Ottonen ab spendete er den guten Anläufen Heinrichs III. Lob, stellte ihm dann aber seinen Namensvetter und Zeitgenossen im westlichen Frankenreich entgegen, Heinrich I.: „Als Verderber seines Reiches und Tyrann gegen Gott handelt er wie ein Sohn des Verderbens und Antichrist Christus zuwider, gegen

1) Mansi, S. 868 = Jaffé, Regesta 4443.

2) Papst Stephan an Gervasius von Reims, Mansi, S. 862 = Jaffé, Regesta 4372.

3) Vgl. Hauck III, S. 672; U. Robert, Le pape Etienne X, in: Revue des quest. hist. XX, 1876.

4) Chron. Mon. Casin. SS. VII, 694.

5) S. A. 2: non remandasti, an in hoc esset regis consensus.

dessen Gnade er ankämpft und in allen ihm unterstellten Ländern anzukämpfen nicht aufhört"[1]. Der Papst soll sich nach einer Quelle die Schrift so zu eigen gemacht haben, daß er dem deutschen Kaiser gegenüber die Folgerungen zog und ihn als Ketzer erklärte[2]. Frankreich gegenüber Stellung zu nehmen, blieb ihm jedenfalls nicht mehr die Zeit. Noch vor dem Termin, auf den er den Reimser Erzbischof mit Suffraganen zu sich geladen hatte, starb er, und es blieb ihm sterbend die Aufgabe, die Wahl eines geeigneten Nachfolgers dadurch zu sichern, daß er den Wählern das Versprechen abnahm, erst nach der Rückkehr Hildebrands aus Deutschland sich schlüssig zu werden[3].

Unter dem Schutze des Herzogs Gottfried wurde dessen Florentiner Bischof als Nikolaus II. gewählt, ein Mann burgundischer Herkunft, den der Erzbischof von Reims als Franzosen und Landsmann begrüßte[4]. Er hielt im Frühjahr 1059 in Rom ein Konzil, das das Humbertsche Programm, wenigstens zu einem Teil, in die Gesetzgebung der Kirche aufnahm. Klerikern und Priestern wurde es untersagt, irgendwie durch Laien, sei es auch ohne Gegengabe, eine Kirche zu bekommen[5]. Hatte der Beschluß auch offenbar nur Pfarreikirchen, nicht die Bistümer im Auge, er war doch nicht ohne Zweideutigkeit, und auch so war es die erste Maßregel der Kirche, die das bisher gebräuchliche germanische Eigenkirchenrecht prinzipiell ausschloß. Die Synodalbeschlüsse wurden Frankreich mitgeteilt, aber nicht ohne Abänderung, mit Zusätzen wie einem Gottesfrieden-Paragraphen und Auslassungen wie gerade des Kanons über die Vergebung der Kirchen[6]. Man hielt mit der Veröffentlichung Frankreich gegenüber zurück. Auch als 1060 der Kardinal-

1) MG. Lib. de lite I, S. 206: ... cuius syncronus et aequivocus occidentalis Franciae perditus et Dei tyrannus e contrario sicut filius perditionis et antichristus Christo adversatur, cuius gratiam impugnat et impugnare non cessat in cunctis suae ditionis partibus.

2) U. Robert, Bullaire du pape Calixte II, 1891, S. 68.

3) Chron. mon. Casin., S. 194; Bonizo bei Jaffé Bibl. II, S. 641.

4) Mansi, S. 874: de regno nostro; vgl. G. Schwartz, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens, 1913, S. 209; nach Jacob a. a. O., S. 79 stammt Nikolaus aus Savoyen.

5) MG. Constit. I, S. 547: Ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineat ecclesiam nec gratis nec precio.

6) Ebd. S. 548 = Jaffé, Regesta 4404.

priester Stephan, wieder ein Burgunder[1], in Vienne und Tours Konzile feierte, befand sich unter den gleichlautenden Kanones keiner, der die Besetzung der Kirchen durch die weltlichen Herren ausgeschlossen hätte. Ja diese wurde im Grunde anerkannt, wenn es hieß: niemand solle eine Kirche, eine kleine oder große, von Laien annehmen ohne Einverständnis des Bischofs, in dessen Diözese sie liege[2]. Damit war dem römischen Kanon die ganze Spitze genommen; die Kirche begnügte sich in Frankreich mit der Forderung der kirchlich-weltlichen Parität bei der Vergebung der Kirchen und kehrte so nur zu dem zurück, was eine Generation vorher schon jenes Provinzial-Konzil von Bourges bestimmt hatte. Nicht anders war es im Süden Frankreichs. In Aufzeichnungen von Kanones, „auf deren Beachtung die römische Kirche besonders sieht", v. J. 1060, heißt es, der Besitz von Kirchen stehe zwar den Laien überhaupt nicht zu; wo man sie ihnen aber nicht ganz nehmen könne, sollten ihnen wenigstens die Einkünfte aus Messen und Gottesdienst verboten sein[3]. Ein Legat Hugo hat hier im nächsten Jahre die Entfremdung von Kirchen an Laien verurteilt und die Bischöfe von Cahors und Nîmes abgesetzt[4]. Das war freilich für die Fülle der Mißstände des Languedoc wenig, und von einer völligen Beseitigung der Laienherrschaft über die Kirchen konnte hier keine Rede sein.

Zu König Heinrich von Frankreich waren die Beziehungen Nikolaus' II. von Anfang an gespannt. Heinrich hatte Pfingsten

1) Bonizo, Jaffé, Bibliotheca II, S. 634.

2) Mansi, S. 925 f. Nullus ecclesiam magnam vel parvam deinceps sine consensu episcopi, in cuius parochia est, a laicis praesumat accipere quolibet modo

3) E. Baluze, Miscellanea VII, S. 67 = Mansi, S. 875: Anno primo Philippi regis. Haec sunt praecepta Nicolai papae in canonibus sacris vicissim reperta, quae Romana ecclesia praecipue asserit tenere. Canon 11: scimus quidem laicis ecclesias omnino non competere, sed ubi illis ex toto auferri non possunt, saltem oblationes missarum et altarium laicis omnino prohibemus.

4) Devic V, S. 517 ff., Loewenfeld, Epp. Pont. Rom. ineditae, Lpzg. 1885, no. 71, 72 und 90; vgl. auch die Inschrift anläßlich der Weihe von Moissac Devic V, S. 54: respuitur Fulco simonis, dans jura Cadurco. — Der Legat ist nicht näher bezeichnet. Abt Hugo von Cluny ist als päpstlicher Legat nur für Burgund bekannt, Mansi, S. 229, RHFr. XI, S. 494, der Erzbischof Hugo von Besançon als Legat nur für das nördliche Frankreich RHFr. XI, S. 32, Sudendorf, Berengar, S. 220, Mansi, S. 842. Vielleicht handelt es sich um einen Dritten dieses Namens.

1059 seinen Sohn Philipp zum König krönen lassen; die Erzbischöfe von Besançon und Sitten ließ man als Vertreter des Papstes zu der Feierlichkeit erst zu nach einer ausdrücklichen Feststellung, daß ihre Anwesenheit zur Rechtmäßigkeit der Handlung nicht von Nöten gewesen wäre [1]. An sonstigen Reibungsflächen fehlte es nicht. Im Vertrauen auf die Ohnmacht Roms hatte der König auf den Stuhl von Mâcon einen Mann gebracht, den der Papst nicht anerkennen konnte. Der Bischof von Beauvais hatte sein Amt um Geld bekommen und war trotzdem vom Bischof von Senlis geweiht worden. Auch Gervasius von Reims war verdächtigt, wenn auch der Papst es geraten fand, darüber hinwegzusehen. An ihm hoffte er jetzt einen Mitarbeiter zu finden, der schwer darniederliegenden französischen Kirche wieder aufzuhelfen. Durch ihn sucht er auf den König einzuwirken: „Züchtige, bitte, ermahne ihn, daß er nicht auf den schändlichen Rat jener Schlechtesten hört, die dank unserer Zwietracht der apostolischen Rute zu entrinnen vermeinen, daß er nicht den heiligen Kanones, ja dem heiligen Petrus entgegen ist, und uns, die wir ihn wie unseren eigenen Augapfel lieben wollen, gegen sich aufbringt"! [2] Auf dem Weg über die Gattin suchte ein wohl von Petrus Damiani verfaßtes Schreiben den König umzustimmen [3].

Es war vergeblich, und am 4. August 1060 starb Heinrich I. König Philipp war noch unmündig. Der Schwager des Verstorbenen, Graf Balduin von Flandern, wurde Regent des Reichs, dies wohl weniger nach dessen Bestimmung als durch Usurpation [4].

---

1) RHFr. XI, S. 32f.: cum id sine papae nutu fieri licitum esse disertum ibi sit.

2) Mansi, S. 868ff. = Jaffé, Regesta 4412 und 4443: regem gloriosum castiga, praecare, admone, ne pravo nitatur pessimorum consilio, qui nostra discordia putant se apostolica censura evadere, caveatque sacris canonibus, immo b. Petro resistere nosque, qui eum sicut pupillam volumus amare oculi, contra se movere.

3) RHFr. XI, S. 653 = Jaffé, Regesta 4423; bei Migne, Bd. 144, S. 447 unter den Briefen Damianis.

4) Prou, Recueil des actes de Philippe I, 1908, S. XXVIII. Was Fliche, Le règne de Philippe I, Diss. Paris 1912, S. 9 an Belegen für eine Vormundschaft Balduins nach dem Willen Heinrichs I. beibringt, entstammt nicht maßgebenden, späten Quellen. Vgl. dagegen Prou, S. 40, 25: Domino vero Henrico rege obeunte, dum ego Philippus, filius eius, admodum parvulus regnum unacum matre suscepissem, plurimis ex proceribus nostris, in quorum tutela et nos et

Wenn auch die Zeugnisse der Chronisten übereinstimmend über ihn und seine Leitung der Geschäfte sich günstig aussprechen und neuere Forscher damit übereinstimmen [1], von den wahren Interessen Frankreichs ausgehend wird man zu einer anderen Beurteilung kommen. Unter ihm fiel England den Normannen zu; er brachte auf die Bistümer von Beauvais und Paris, vielleicht auch Orleans, flandrische, wenn nicht geradezu englische Männer. Die Folgen für den König kamen später zum Vorschein, als er im Kriege gegen Flandern von seinem Pariser Bischof im Stiche gelassen wurde [2]. Der Regent schließlich hatte nichts dagegen einzuwenden, daß die Königinmutter den Grafen Rudolf von Valois heiratete, daß ihm bei diesem Anlaß Vitry überlassen wurde, der ohnedies mächtige Graf durch die Verwandtschaft mit dem Königshaus nur um so gefährlicher wurde [3].

Nikolaus II. hatte den Plan seiner Vorgänger, nach Frankreich zu kommen, auch seinerseits aufgegriffen [4], ohne zu seiner Durchführung gekommen zu sein. Alexander II., sein Nachfolger hat wohl das Verbot der Kirchenvergebung für Laien wiederholt [5], weitere Schritte aber unter dem Drucke des Kampfes gegen Cadalus zurückstellen müssen. In Frankreich war es besonders das Umsichgreifen der Simonie, worüber der Papst klagte und zu richten drohte, sobald er Zeit finde [6]. So hatte Joscelin, ein Archidiakon

---

regnum nostrum esse decebat, coeperunt insistere plura a nobis exigentes, incertum est que juste vel que injuste. Die Urkunde trägt zwar den Vermerk d. J. 1061, gehört aber offenbar in die Zeit der selbständigen Regierung König Philipps. Vgl. auch S. 38 A. 1, wonach die Schrift von derselben Hand ist, die 1070 eine Urkunde geschrieben hat.

1) Meyer von Knonau, Jb. des Dtsch. Reiches unter Heinrich IV. und V. I, S. 235. 2) Chron. S. Bertini RHFr. XI, S. 384.

3) Gervasius an Nikolaus II. RHFr. XI, S. 499, der König sei über die zweite Heirat seiner Mutter mißvergnügt, „at custodes eius non aeque graviter ferunt". Die Abtretung von Vitry RHFr. XI, S. 344 Chron. S. Petri Cathal. Für die Regentschaft kennzeichnend ist ferner die Sprache einer Urkunde d. J. 1065, Prou, S. 58f.: abbatia sancti Memmi, episcopi Cathalaunensis, partim occupatione partim negligentia regum ab episcopali cathedra eiusdem civitatis esse alienatam.

4) Mansi, S. 974; ebd. S. 870 = Jaffé, Regesta 4445.

5) Jaffé, Bibl. V, S. 48f. = Jaffé, Regesta 4501.

6) Mansi, S. 956 = Jaffé, Regesta 4517: cum tempus acceperimus ... et de consecratis et de consecratoribus justitias judicabimus.

von Paris, vom König um Geld das Bistum Soissons bekommen [1]. Vielleicht im Zusammenhang damit war es, daß der Papst den König belehrte, Beschlüsse des apostolischen Stuhles seien den Kanones gleichzuhalten, eine Sprache, die aus dem Munde eines Hildebrand kommen dürfte [2]. Ernsthaften Konflikten ging man auf beiden Seiten aus dem Wege. Das Königtum war schwach und die Regentschaft entgegenkommend, der römische Stuhl selbst mehr für gütliches Auskommen. Sonst wäre 1068 nicht gerade einem Petrus Damiani die Legation nach Frankreich, für die Streitigkeiten der Abtei Cluny mit dem Bischof von Mâcon den Anlaß gegeben hatten, übertragen worden [3]. Petrus kam zwar in allgemeiner Vertretung und Vollmacht des Papstes, da dieser unabkömmlich sei; nebensächliche Klosterangelegenheiten bilden aber doch den Hauptinhalt seiner Reise. Der Bischof von Orleans, den er nach Chalon s. S. vorgeladen hatte, reinigte sich leichten Herzens mit drei Zeugen, durch Meineid freilich, wie sich später herausstellte [4]. Der Joscelin kam nicht ins Bistum Soissons — 1065 erscheint ein Adalard als Bischof [5] —; ebenso mußte in Orleans der Haderich nach einiger Zeit einem Rainer weichen [6] und im Bistum Chartres ein simonistischer Anwärter vor dem päpstlichen Widerspruch wieder verschwinden. Der Papst konnte dem König und seinen Großen für ihre Bereitwilligkeit seinen Dank aussprechen lassen [7]. Noch viel deutlicher gegen seine Interessen stellte sich das Königtum im Falle des Bistums Le Mans auf seiten der Kirche. Graf Gaufred von Anjou und Herzog Wilhelm von der Normandie lagen 1066 darüber in Hader. Durch Druck auf den Erzbischof Bartholomäus von Tours suchte der Graf die Weihe des normannischen Kandidaten Arnald zu verhindern. Dieser fand aber Schutz einmal beim Papste, der gerne darüber hinwegkam, daß der Arnald Priestersohn war, dann aber auch, und das ist

1) Ebd.; dazu Jaffé, Regesta 4519.
2) Loewenfeld no. 80 = Jaffé, Regesta 4525; vgl. Mansi, S. 979.
3) Migne, Bd. 146, S. 865 ff.; Mansi, S. 953 = Jaffé, Regesta 4516.
4) RHFr. XIV, S. 539 = Jaffé, Regesta 4527.
5) Prou 59, 17.
6) Haderich 7. Aug. 1067 bei Prou 102, 17.
7) Jaffé, Regesta 4573, 4574, 4586; ein Bischof Robert 1067 bei Prou, S. CXCIII.

wieder nur durch den Einfluß der Regentschaft zu erklären, beim König. Auf einem Tag in Orleans sprachen die „franzischen", d. h. königlichen Bischöfe den Ausschluß des Grafen Gaufred aus der Kirche aus [1]. Er wurde schließlich seinem Bruder Fulco ausgeliefert und der Herrschaft über die angevinischen Länder entsetzt. Kardinalpriester Stephan bestätigte das im Frühjahr 1067, nur auf kurze Zeit wurde auf sein Geheiß der Gaufred aus dem Kerker gegeben [2].

Balduin von Flandern starb im September 1067. Der König mag formell vorher schon mündig gewesen sein [3]; die Möglichkeit zur selbständigen Regierung war doch erst jetzt gegeben. Das Ruder wurde vollständig herumgeworfen. Die ganzen 70er Jahre sind von Kämpfen ausgefüllt, die der Politik des Flanderers ins Gesicht schlagen, Kämpfen gegen Flandern, gegen Valois und nicht zuletzt gegen die Normandie. Denselben Kurswechsel zeigt die Kirchenpolitik: die Zeit des Einvernehmens mit dem Papsttum ist im Wesentlichen dahin. Und da dieses mit dem Jahre 1066 die Hände freibekommen hatte, sich um Mißstände und Händel zu kümmern, die es bis dahin hatte hinnehmen müssen [4], so ging es bald hart auf hart.

Den ersten Zusammenstoß brachte das Erzbistum Tours, wo Bartholomäus im April 1068 gestorben war. Alexander II. forderte die Wählerschaft auf, die Rechte der Kirche gegen die ruchlosen Übergriffe der Weltlichen zu wahren. Der neue Graf von Anjou mochte selbst für die Mahnung nicht unempfänglich sein, wo er soeben seine Anerkennung durch den König mit der Abtretung des Gâtinais, des Stammlandes seines Hauses, so teuer hatte bezahlen müssen [5]. Der König schlug ihre Bitten alle in die Winde und investierte „in simonistischer Ketzerei" den Rudolf von Langeais, einen Anhänger des abgesetzten Grafen, der auch mit ihm zusammen exkommuniziert worden war, einen weltlich gesinnten Mann „ohne Bildung und Gewissen", wie ihm seine Gegner vor-

---

1) Jaffé, Regesta 4610, 4611, 4642; Sudendorf, Berengar, S. 221; Halphen, Le comté d'Anjou au 11. s., 1906, S. 141.

2) Neben Halphen vgl. Richard, S. 299 ff.

3) Prou, S. XXXII.

4) An Gervasius von Reims RHFr. XIV, S. 543 = Jaffé, Regesta 4599.

5) RHFr. XII, S. 217.

warfen. Jahrelang blieb das Erzbistum ohne kirchlich anerkanntes Haupt, 1073 erst wurde Rudolf geweiht [1].

Der Widerstand des Königs mußte dem Papsttum zeigen, daß die Ära der Regentschaft endgültig vorbei war. Alexander II. dachte zwar einstweilen nicht daran, den Kampf aufzunehmen. 1072 bekam der deutsche Gerald, der Nachfolger des Petrus Damiani in Ostia, eine Sendung nach Frankreich. Seine Spuren lassen sich in Südfrankreich, in Albi und der Gascogne nachweisen, dann im Norden in Paris; eine königliche Urkunde für Saint-Martin des Champs bestätigt er durch seine Unterschrift. Von einem Gegensatz zum König kann so keine Rede sein. In Chalon s. S., dem beliebten burgundischen Einfallstor der pästlichen Legaten, wie es auch eine Urkunde ausspricht, feiert er mit den Erzbischöfen von Lyon, Vienne und Besançon ein Konzil. Die Bedeutung seiner Legation liegt aber vornehmlich darin, daß sie zum ersten Male die Männer zeigt, die dann unter Gregor die päpstliche Vertretung für Frankreich hatten: Amat, den Bischof von Oloron, und Hugo, später Bischof von Die und Erzbischof von Lyon [2]. Wie sie zeitlich in das Pontifikat Gregors hinüberreicht, so steht sie auch ihren Männern nach an der Schwelle einer anderen Zeit.

Hildebrand war Papst geworden. Auch König Philipp bekam das bald zu spüren. Ein Schreiben hielt ihm seinen Lebenswandel und seine Praxis bei der Besetzung seiner Kirchen — willkürliche Ausdehnung der Vakanzen, simonistische Investitur — vor. In seinem Auftrag überbrachte anfangs Dezember der königliche Kämmerer Alberich beruhigende Versicherungen. Es ging wieder um Mâcon, wo der König zwar endlich die Vornahme einer Wahl zugestanden hatte, dann aber die Bestätigung verweigerte, wenigstens wofern er nicht die übliche Bezahlung empfange. Der Papst war schmerzlich bewegt durch die üble Lage des einst so ergebenen Landes; er drohte, durch ein allgemeines Interdikt dem König seine Untertanen abwendig zu machen und den Anwärter für Mâcon — es war der Archidiakon Landerich von Autun — notfalls selbst zu weihen. Weder König noch Erzbischof scheinen ent-

1) Vgl. Gallia chr. XIV, S. 63 ff.; Halphen, S. 196.

2) Zur Legation des Gerald Gregorii VII Registrum I, 6, 16, 55; Mansi XX S. 47. 49; Gallia Chr. I Instr. 6; Prou, 94, 13; die Urkunde für Chalon Gallia Chr. IV, Instr. 229 = Jaffé 4709.

gegengekommen zu sein. Landerich wurde in Rom geweiht; erst 1077 ist er beim König zu treffen [1].

Und doch sind Anzeichen vorhanden, daß die Wellen, die zunächst so hoch gingen und noch größeren Sturm kündeten, sich zu Anfang 1074 wieder glätteten. Im März spricht Gregor vom König zwar in noch etwas förmlichen Worten, zieht aber doch seine Verwendung für den suspendierten Bischof von Châlons s. M. in Erwägung [2]. Der König auf der anderen Seite setzt den Bischof von Beauvais wieder in seine Stadt ein, aus der er zusammen mit der Bürgerschaft ihn vertrieben hatte. Durch Boten, schriftlich und mündlich, hatte er ihn versprechen lassen, gehorsam zu sein und seinen Anordnungen in kirchlichen Dingen nachzukommen [3]. Gregor wiederum hielt ihm vor, wie die Größe Frankreichs immer im Verhältnis seiner Kirchlichkeit zu- und abgenommen habe. Wenn er dann von dem Zusammengehen der christlichen Herrscher mit ihm zum Schutze der Christenheit sprach, so ging das konkret auf seinen Plan, den er damals, im Frühjahr 1074, verfolgte, selbst eine Expedition zur Verteidigung Konstantinopels gegen die Seldschukken ins Werk zu leiten [4].

Der Plan ist wieder ins Stocken geraten, wie der Papst am 10. September dem Grafen von Poitou mitteilt; in Italien ging das Gerücht von einer großen Niederlage der Heiden, die ihn gegenstandslos zu machen schien [5]. Dadurch war die Stellung des Papstes wieder freier. Er hatte die Möglichkeit, seine Kräfte in anderer Richtung einzusetzen, und unter demselben Tag ging ein Schreiben an die französischen Bischöfe ab, das mit einem Male heftige Angriffe gegen den König richtete. Lanzelin von Beauvais, Mundschenk des Königs, soll einen vom Papste kommenden Kle-

1) Registrum I, 35, 36, 76, ep. coll. 7, Registrum I, 85a; Prou, S. 226, 12 v. J. 1075 trägt nur die nachträgliche Unterschrift des Landerich; vgl. dagegen ebd. S. 199, 28 z. 1077.

2) Registr. I, 56; vgl. II, 56.

3) Registr. I, 74, 75: devote ac decenter velle obedire et nostra in his, que ad ecclesiasticam religionem pertinent, monita desideranter audire atque perficere; vgl. Vita S. Romanae RHFr. XIV, S. 29; Prou, S. 210, 32.

4) Registr. I, 75: precipue cum virtus christianorum principum in eiusdem regis castris ad custodiam christiane militie nobiscum convenire debeat; vgl. Registr. I, 46, 49.

5) Registr. II, 3.

riker abgefangen haben; vor allem, der König habe Kaufleuten, darunter italienischen, die einen französischen Markt besucht hatten, eine unendliche Summe Geldes abgenommen. Vielleicht handelt es sich nur um eine nach mittelalterlichem Völkerrecht durchaus erlaubte Maßnahme der Repressalie. Um so mehr erscheint die Entrüstung des Papstes in die Höhe getrieben. Auf eine Arenga über die grauenvollen sittlichen und rechtlichen Zustände des Reiches folgt die Aufforderung an die Bischöfe, dagegen einzuschreiten. Vorbild und Ursache des Schlimmen sei der König, dieser vom Teufel beratene Tyrann. Furcht oder ihr Treueid dürfe sie nicht hindern; die größere Treue helfe dem Anderen auch gegen seinen Willen aus der Not, sein Seelenheil zu verlieren. Sie sollen den König zur Wiedergutmachung anhalten, nötigenfalls ganz Frankreich mit dem Interdikt belegen. Bleibe auch das ohne Wirkung, so werde er, der Papst, kein Mittel scheuen, ihm sein Reich zu nehmen. Und wenn sie sich dabei lässig zeigen und zur Verhärtung des Königs beitragen, werden sie der gleichen Absetzung und Exkommunikation verfallen [1].

Der Papst dürfte Kunde gehabt haben, wie dieser erste Schritt von den Bischöfen aufgenommen wurde, als er, es war zwei Monate später, ihm einen zweiten folgen läßt. Graf Wilhelm von Poitou soll sich dem Vorgehen der Bischöfe anschließen, mit den vornehmsten der geistlichen und weltlichen Vasallen beim König vorstellig werden. Wenn das nichts fruchtet, wird eine römische Synode den König und alle, die ihm anhangen, aus der Kirche ausschließen [2]. Es fällt auf, daß von einem Interdikt über das Land keine Rede mehr ist; die dafür unerläßliche Mitwirkung der Bischöfe war wohl nicht zu erreichen gewesen. Mehr und mehr sah der Papst, daß er das Vorgehen durch eigene Synoden und Legaten werde in die Hand nehmen müssen. Von solchen Legaten spricht er schon Ende des Jahres [3]. Bis zum nächsten Frühjahr ist die Angelegenheit noch nicht weitergediehen. Die Sendung allgemeiner Legaten verzögert sich; es ist nicht einmal sicher, ob sie bis zum 1. Oktober im Lande sein werden [4]. Besondere Boten sollen von der Fastensynode dieses Jahres abgehen und dem König das Versprechen abnehmen, daß er Genugtuung und Schadenersatz leisten wolle [5].

1) Registr. II, 5. 2) Ebd. II, 18. 3) Ebd. II, 32.
4) Ebd. II, 56. 5) Ebd. II, 52a.

Die Spannung mit Rom spiegelt ein Streit des Abts Ivo von Saint-Denis mit seinen Mönchen, der damals vor den Papst kam, und der mittelbar auch den König betraf. Ihm untersteht ja die Abtei; er stellt dem Abt seinen Kerker zu Orleans zur Verfügung, in dem dann die rebellischen Mönche gefangen saßen. Zweifellos war auch er an dem simonistischen Amtsantritt des Abts beteiligt, an dem die Mönche und der Papst Anstoß nahmen [1].

Ein weiterer Schluß auf den Stand der Beziehungen des Königs zum Papst läßt sich daraus nicht entnehmen, und auch im übrigen schweigen die Quellen darüber, wie der Konflikt beigelegt wurde [2]. Im päpstlichen Register klafft, was französische Angelegenheiten betrifft, eine Lücke von über einem Jahr. Im April 1076 jedenfalls gehört der Streit der Vergangenheit an, wie der Fall des Bischofs von Orleans zeigt.

Schon von Alexander II. war der Kleriker Emard von Orleans exkommuniziert worden. Mit ihm steckte der Bischof Rainer unter einer Decke, der die Pfründen der Kirche simonistisch vergab. Jetzt soll der König selbst Miene gemacht haben, ihn zu vertreiben. Von ernsthaften Anstrengungen kann zwar nicht die Rede sein. Sollte der König in einer seiner ersten Städte nicht seinen Willen haben durchsetzen können? Noch im Februar des Jahres war der

---

1) Ebd. II, 64, 65. Das Schmähgedicht eines der Mönche auf den Abt, hsg. von H. Böhmer im N. A. XXI, S. 765; vgl. Ivo von Chartres an Ludwig VI.: monasterium quod cum omnibus sibi appendentibus vestrae voluntati obnoxium est, Bf. 196.

2) Dem Cartulaire général de Paris, ed. R. de Lasteyrie, 1887, S. XIX, das eine Gegenaktion des Königs in einem Pariser Konzil sieht, vermag ich nicht zu folgen. Die Annahme des Konzils beruht auf der etwas kühnen Identifikation eines in dem Leben des hlg. Abts Walter von Pontoise, RHFr. XIV, S. 74, genannten Konzils königlicher Bischöfe und Äbte in Paris, wo sie nahezu einhellig gegen Reformforderungen Papst Gregors Stellung nehmen, mit einer urkundlich belegten Versammlung der Erzbischöfe von Reims und Sens in Paris unter dem König, Prou, S. 311, die allerdings, nach den Anwesenden zu schließen, in die Jahre 1072 bis 1075 gehören dürfte. Aber von irgendeinem Protest gegen den Papst ist hier nirgends die Rede. Und sollte sich innerhalb eines Jahrzehnts der König mit seinen Bischöfen bzw. einem Teil derselben nicht mehr als einmal getroffen haben? Allem nach gehört das in dem Heiligenleben erwähnte Pariser Konzil, wenn es überhaupt aus der Wirklichkeit und nicht einfach typisch genommen ist, in die Jahre 1077 bis 1082, wo der Kampf gegen die Reform im Vordergrund des königlichen Frankreich stand.

Bischof beim König in Senlis zu sehen gewesen, und im Frühjahr nächsten Jahres waren beide zusammen in Orleans [1]. Vermutlich war die Vertreibung des Rainer ein Punkt in den Zugeständnissen, die der König dem Papst hatte machen müssen.

So darf man annehmen, daß der Konflikt des Königs im Laufe d. J. 1075 beigelegt wurde, der sonstigen Taktik des Königs entsprechend durch gern gegebene Versprechungen, hinter denen nur die Ausführung immer etwas zurückblieb. Vielleicht war die Mobilmachung der Vasallen des Königs durch den Papst auch nicht ohne Wirkung geblieben. Damit würde sich eine Nachricht des deutschen Chronisten Bruno zusammenreimen, König Philipp habe ein Gesuch Heinrichs IV. um Unterstützung im Sachsenkrieg mit der Begründung abgelehnt, er sei selbst in Gefahr, seinen Thron zu verlieren [2].

II. Der Investiturstreit unter Gregor VII.

Kaum war bei Gregor der Gedanke an das orientalische Unternehmen etwas zurückgetreten, als er gegen Ende 1074 wieder voll im Gesichtskreis seiner Politik stand. Besonders die Getreuen jenseits der Alpen forderte er im Dezember auf, sich der Heerfahrt anzuschließen [3]. Über 50000 Mann sollen sich schon gemeldet haben [4]. Dann aber um die Jahreswende ist das Unternehmen wieder aufgegeben und diesmal endgültig gescheitert am Widerstand der griechischen Kirche gegen die Verschmelzung mit der lateinischen, dem s. Z. ausbedungenen Preis für die Unterstützung. In tiefer Depression schreibt der Papst dem Abt von Cluny [5]. Die Tat, die er der Kirche schenken wollte, ist in den Vorbereitungen. stecken geblieben; sein Leben scheint um seine Früchte betrogen. Im selben Augenblick aber steckt er sich ein neues Ziel. Nicht Resignation ruht auf dem Grunde der Seele des großen Papstes, und nicht Seelenergüsse mitzuteilen ist der Zweck seines Schreibens an den Abt; vielmehr er wirbt um seine Bundesgenossenschaft für den Kampf um das neue Ziel oder doch den neuen Weg zum alten Ziel der Größe seiner Kirche, diesmal durch die Herrschaft über die Bistümer. „Kaum finde ich Bischöfe, die unanfecht-

1) Registr. II, 52; III, 16, 17; Prou, S. 210, 33 und 226, 10.
2) MG. Scriptores V, 342
3) Registr. II, 37. 4) Ebd. II, 31. 5) Ebd. II, 49.

bar sind nach Amtserlangung und Lebensführung, die das christliche Volk in Liebe zu Christus leiten und nicht in weltlichem Streben. Und unter allen weltlichen Fürsten kenne ich keinen, der Gottes Ehre der eigenen und die Gerechtigkeit dem schnöden Gewinn voranstelle ... Leih Du die Hand, alle, die dem hlg. Petrus zugetan sind, zu mahnen, zu bitten und zu treiben, daß sie nicht, wenn sie in Wahrheit seine Söhne sein wollen, die weltlichen Fürsten lieber haben als ihn." [1] Und Ende nächsten Monats kommt auf der Fastensynode das folgenschwere Dekret zustande, das die Investitur der Geistlichen durch Laienhand, insbesondere die der Bischöfe durch Heinrich IV., verbietet [2].

1. Das Verbot ging nicht bloß auf Italien und Deutschland; in zwei Landschaften Frankreichs fand es rasche Zusage, gerade den sittlich und staatlich rückständigsten des Landes, der Bretagne und dem Languedoc.

In der Bretagne waren die Mißstände bisher sehr kraß gewesen. Voran ging darin der erste Bischof des Landes, Juhell von Dol. Sein Amt hatte er vom Grafen von Rennes und Herzog der Bretagne erkauft, dann öffentlich Hochzeit gemacht und seine Töchter mit kirchlichen Gütern und Einkünften ausgesteuert [3]. So waren auch 1075 zur Fastensynode die Bischöfe und Äbte geladen worden, da unter ihnen die kirchlichen Dekrete nicht mit der nötigen Sorgfalt beachtet würden [4]. Von hier aus, der Synode, die das Investiturverbot brachte, spannen sich wohl die Verhandlungen an, die dann schon im Sommer 1076 zu einem Ergebnis führten. — Seit dem 9. Jhd. war es das Bestreben der Geistlichen und weltlichen Großen der Bretagne, wie sie politisch vom übrigen Frankreich nahezu unabhängig waren, so es auch kirchlich zu werden; anstelle der bisherigen Zugehörigkeit zur Provinz Tours sollte Dol das Haupt einer eigenen Provinz werden [5]. Die Kämpfe darum zogen sich durch die Jahrhunderte her und hin, bis sie 1199 unter Innocenz III. zu einem endgültigen Nein führten [6]. Unter

1) Ebd.: manum prebeas eos monendo rogando exhortando, qui beatum Petrum diligunt, ut, si vere illius volunt esse filii et milites, non habeant illo cariores seculares principes.

2) Hauck III, S. 777. 3) Gregorii VII ep. coll. 16. 4) Registr. II, 1.

5) Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reiches I, S. 340 ff.

6) Chron. Turon. RHFr. XII, S. 477.

anderen hatte sich das Konzil von Reims 1049 damit beschäftigt und Leo IX. kurze Zeit darauf in einem Schreiben an Herzog Eudo und Graf Alan von der Bretagne als durchaus selbständigem Reich, als patria und regnum gesprochen [1]. Obwohl zur Zeit Gregors VII. das Land durch das Emporkommen der Normandie von seiner früheren Höhe herabgesunken war, ist auch jetzt noch eine Unabhängigkeitspartei mächtig, die nun die Frage der Reform mit der Frage der kirchlichen Selbständigkeit verknüpft. Sie erklärt den Juhell für abgesetzt und schickt dem Papst als ihren Erwählten einen Gilduin mit der Bitte, ihn zum Erzbischof zu weihen. Dafür wollten die weltlichen Herren der Bretagne künftig auf Simonie und Investitur an den Bistümern verzichten. Der Papst verwarf zwar ihren Kandidaten als zu jung, bestellte ihnen aber doch den Abt Ivo von Saint-Melaine zum Erzbischof, freilich unter Vorbehalt einer späteren Entscheidung über die Ansprüche, die der Erzbischof von Tours geltend machte [2]. Auf diesem eigentümlichen Wege kam der von Rom entferntest liegende Winkel des französichen Reiches dazu, sich den päpstlichen Reformen zu erschließen.

Die Verleihung des Palliums war aber schließlich das Einzige gewesen, was in der Macht des Papstes lag. Die Durchsetzung Ivos hing noch von anderen Gewalten ab. Gerade damals, September bis Oktober 1076, belagerte König Wilhelm von England, der als Herzog der Normandie über die Bretagne die Lehenshoheit beanspruchte, zusammen mit Herzog Hoel die Stadt Dol, die hauptsächlich von Angevinen verteidigt, von König Philipp entsetzt wurde [3]. Keiner der beiden Könige, die 1078 zum Frieden kamen, dürfte für Ivo eingetreten sein, der ja auch nicht der ursprüngliche Kandidat der Bretonen selbst gewesen war. Er kann sich in der Folge auch nicht behaupten, wendet sich nach Rom, wo im Mai 1078 der päpstliche Vikar Hugo mit seiner Angelegenheit betraut wird [4]. Das römische Konzil vom Mai 1078 spricht sich für die urkundlich belegten Ansprüche des Tourer Erzbischofs aus [5], und als vollends das auf dem Konzil von Saintes im Januar 1081 vorgebrachte Privileg von Dol sich als gefälscht herausstellt, ist die kirchliche Unterwerfung der Bretagne unter Tours für die

1) Mansi XIX, S. 479 = Jaffé, Reg. 4225. 2) Registr. IV, 4, 5, 13. 3) Halphen, S. 182. 4) Registr. V, 22, 23. 5) Ebd. VII, 15.

nächste Zeit entschieden, die Entscheidung übrigens erleichtert durch den Tod Ivos im selben Jahre [1].

Das Ziel der bretonischen Grafen war nicht erreicht. Wie stand es aber mit den Zugeständnissen an die Reform? Die dürftige Überlieferung enthält für die kirchliche Lage der Bretagne in der folgenden Zeit nur Andeutungen. Sie genügen aber, um enge Beziehungen zum Papsttum auch weiterhin annehmen zu lassen. Das Kloster zum hlg. Kreuz in Quimperlé nahm Gregor in den besonderen Schutz der römischen Kirche auf [2]. Graf Alan von Cornouaille trug, wenn auch vermutlich etwas später, dem Papste seine ganze Herrschaft zu Lehen auf [3]. Wenn auch von einem Ausschluß des weltlichen Einflusses von den Bistumsbesetzungen nicht die Rede sein kann — z. B. macht eben dieser Graf Alan 1081 seinen Sohn Benedikt zum Bischof von Nantes [4] —, von simonistischen Verfehlungen oder solchen gegen das Investiturverbot wissen hier keine Quellen mehr etwas zu melden [5].

Einen andersartigen, aber gleichermaßen günstigen Boden fand das Papsttum im Languedoc. Zwei Brüder aus dem tolosanischen Hause waren damals Herren über diese Länder. Die östlichen unterstanden Raimund von Saint-Gilles. Er war mit unter den „Getreuen des hlg. Petrus“ gewesen, die Gregor 1074 für seine Heerfahrt nach Konstantinopel zur Verfügung standen [6]. Als jüngerer Sohn hatte er klein anfangen müssen. Nach dem Wittum seiner Mutter, das auf ihn übergegangen war, bis dahin aber keine ganze Grafschaft ausgemacht hatte, nannte er als erster sich Graf von Saint-Gilles, ein Titel, der ihm blieb, auch als er nach dem Tode seiner Tante Berta, Gräfin des Rouergue, deren Grafschaft mit der Oberhoheit über Septimanien, besonders Narbonne, bekommen hatte [7]. Wie die Orientpläne sich zerschlugen, scheint er

1) Mansi XX, S. 571; RHFr. XII, S. 559.

2) Gallia Christ. XIV, Instr. 189; Neues Archiv VII, S. 168.

3) Comes qui a vicario S. Petri, id est a summo pontifice, principatum suum habeat, Brief des Gerald von Angoulême um 1117, Mansi XXI, S. 184.

4) RHFr. XII, S. 559. 5) Vgl. Imbart de la Tour, S. 460.

6) Registr. I, 46. Für die Zeit, wenigstens was Wilhelm von Burgund angeht, vgl. Heinemann, Gesch. d. Normannen in Unteritalien I, 1894, S. 389. Der im Register erwähnte Schwiegervater des Richard von Capua ist noch nicht identifiziert.

7) Devic III, S. 296; vgl. auch Molinier in Devic XII, S. 232ff.

an eine Expansion auf dem Wege der Heirat gedacht zu haben. Seine Ehe mit einer Tochter des Grafen der Provence rief aber bei der Verwandtschaft der Gatten den heftigen Widerspruch des Papstes hervor [1]. Da in Rom eine Rücksicht auf die Unterstützung des Grafen nicht mehr in die Wagschale fiel, ließen die kirchlichen Strafen nicht auf sich warten. Die Fastensynoden von 1076 und 1078 erklärten ihn samt dem von ihm abhängigen Abt von Saint-Gilles für exkommuniziert [2]. Auch sonst zeigt die Politik des Grafen nichts mehr von der früheren Ergebenheit gegen die Kirche Dem von der Kirche damals neu angefochtenen Wifred von Narbonne verspricht er um diese Zeit Hilfe gegen alle nicht von ihm oder nicht mit seinem Einverständnis geweihten Bischöfe seiner Provinz [3]. Wo man die Amtsführung dieses Kirchenfürsten kennt besagt das genug.

Der Bruder Raimunds, Graf Wilhelm IV. von Toulouse, Albi und Cahors, war ein beständigerer Freund Roms, noch mehr Clunys Die Bischöfe von Toulouse waren seine steten Berater, der Cluniacenser Durand zugleich Abt von Moissac [4], dann Isarn, der 1077 auf seinen Rat die Kirche La Daurade an Cluny tradiert [5]. Um dieselbe Zeit wurde in Anwesenheit und unter Mitwirkung des Abts von Cluny und seines Untergebenen, des Hunald von Moissac,

---

1) Registr. III, 10a. Aus dem Namen Bertrand des aus der Ehe geborenen Sohnes schließt man auf einen gleichnamigen Großvater, den man in dem Grafen Bertrand der Provence findet. Das wird dadurch gestützt, daß der spätere provenzalische Besitz des Raimund und seiner Nachkommen dadurch legitimiert würde. Nicht zu befreunden vermag ich mich mit der Annahme, daß dieser Bertrand der leibliche Onkel des Raimund sei. Der Papst spricht auch nur von einer consanguinea, nicht einer consobrina. Die Genealogie der Grafen der Provence bedarf noch einer genaueren Untersuchung; die Stammtafel bei Jacob, S. 103 ist offensichtlich unrichtig, auch die bei Devic IV, S. 57 wohl nicht die endgültige.

2) Registr. VI, 5b; dazu ep. coll. 19, für 1076 Registr. III, 10a.

3) Devic V, 535. Ich setze diese Convenientia mit Wifred von Narbonne nicht, wie bisher angenommen wird, gegen 1066, sondern rund 10 Jahre später mit Rücksicht auf die darin erwähnte Gemahlin des Raimund. Die erste Ehe des Raimund (über dessen Ehen siehe Devic IV, S. 195ff.) ist doch bei ihrer kirchlichen Anfechtung 1076 sicher erst frisch eingegangen. Dazu paßt auch die erste urkundliche Erwähnung des Sohnes Bertrand, Devic V, S. 652, im Juni 1080 und seine Vermählung im Juni 1095, Devic V, S. 738.

4) Gallia Christ. XIII, S. 12ff. 5) Gallia Christ. XIII Instr. 7.

das Kapitel von Toulouse, wie schon früher das von Albi, reguliert. Cluny auch soll die Hut über das so mit einer mönchischen Verfassung bedachte Kapitel übernehmen und, wenn nötig, seinerseits den apostolischen Stuhl zum Eingreifen veranlassen. Wie die Wahl der Cluniacenserklöster weltlichem Einfluß entrückt war, so soll auch das Kapitel völlige Freiheit in der Wahl seines Vorstehers haben. Der Graf verzichtet auf die „üble Usurpation seiner Vorgänger", das Recht, den Bischof zu erwählen und zu ernennen, und verpflichtet sich, einen von den Angehörigen der Kirche einhellig und in den rechten Formen Erwählten zu bestätigen [1]. Möglicherweise war dann mit der Regulierung des Kapitels von Cahors, die unter demselben Grafen und wieder in Anwesenheit des Abts Hugo von Cluny stattfand [2], eine ähnliche Auflassung der gräflichen Wahlrechte verbunden. Das waren zweifellos Zugeständnisse an Rom. Für Cahors hat der päpstliche Legat Hugo den Akt durch seine Unterschrift bestätigt; bei Toulouse ist auf Gregor VII. ausdrücklich Bezug genommen; der Graf selbst hat einmal eine Reise zum Papst angetreten [3]. Aber Cluny hatte doch die Saat ausgestreut und die Hauptarbeit geleistet; ihm und nicht Rom fiel auch die Ernte zu. Die Kathedralkleriker von Toulouse blieben auch später auf seiten Clunys, während die dortige Abtei Saint-Sernin unmittelbar unter römischem Schutze stand [4]. Das Privileg des Grafen Wilhelm für Toulouse bedeutete nicht in erster Linie ein Eingehen auf die gregorianische Investiturgesetzgebung, sondern ein solches auf Forderungen der Cluniacenser: der Ver-

1) Devic V, S. 626 = Gallia Christ. XIII Instr. 7: ... electionem ac missionem episcopi in praedicta sede constituendi, quam maiores mei male sibi usurpaverant, eiusdem ecclesiae filiis relinquo atque soli arbitrio eorum, sicut fieri debet, permitto, ut quemcumque ipsi communi consensu catholice elegerint, ego laudem et corroborem. Der Begriff missio ist von Imbart de la Tour, S. 256 als südfranzösischer Ausdruck für Investitur (also gleich missio in possessionem) mißverstanden. Ohne Zweifel ist damit aber die Nomination gemeint, wofür sich missio und mittere besonders Klöstern gegenüber häufig findet; vgl. z. B. Heinrichs I. Urkunde für Saint-Maur des Fossés RHFr. XI, S. 596: non abbatem mittere aut ordinare neque a nobis missum projicere nec donum abbatiae cuique dare.

2) Urkunden vom März 1091 bei Dachéry, Spicileg., Paris 1723, III, S. 415

3) Devic V, S. 648, der Graf auf der Rückkehr von Rom in Saint-Pons de Thomières.

4) Registr. IX, 29; dazu ep. coll. 39.

zicht auf die Nomination des Bischofs stand in engster Verbindung mit der gleichzeitigen Umwandlung des Kathedralkapitels in ein Regularkanonikat, das wieder unter der Aufsicht des Abts von Cluny stehen soll. Die Zurückdrängung des weltlichen Einflusses auf die Bistümer, worauf ja auch das Investiturverbot abzielte, war damit freilich auch erreicht, nicht aber seine Ersetzung durch den päpstlichen Einfluß, wenigstens nicht unmittelbar. Cluny bewahrte seine Mittelstellung zwischen dem Bistum Toulouse und Rom, nicht zuletzt eben dadurch, daß es den Grafen zu Zugeständnissen vermocht hatte, die zugleich solchen an Rom gleichkamen.

2. Im Zentrum des Reiches, dem königlichen Frankreich, war die Möglichkeit eines Widerstands gegen die päpstlichen Reform- und Herrschaftsforderungen ungleich größer als in diesen östlichen und südlichen Gebieten. Des Königs Macht umschloß die Bistümer nahezu der Hälfte des Reichs, vereinigte sie aus fünf Kirchenprovinzen in einer weltlichen Hand. Zudem war die kirchliche Herrschaft des Königs viel fester begründet als die der Vasallen, die jener gegenüber nur als kürzer oder länger zurückliegende Usurpation erscheinen mußte. Die Bearbeitung der königlichen Bistümer blieb, zumal bei dem Charakter eines Philipp I., die schwerste, aber auch aussichtsreichste Aufgabe einer Reformierung Frankreichs. Sie war nach dem Anlauf Leos IX. systematisch nicht wieder aufgenommen worden; dies blieb Gregor VII. vorbehalten.

Und die Aussichten hatten sich inzwischen nur verschlechtert. Leo IX. war als Angriffsfront die ganze deutsche Grenze von Arles bis Utrecht zur Verfügung gestanden, als Mitarbeiter die lothringischen und burgundischen Bischöfe. Gregor fehlte zunächst beides. Auch für ihn war aber das deutsche Burgund das gegebene Etappengebiet für eine Bekämpfung Frankreichs. Konnte sich der französische König hinter einem papstfeindlichen Burgund verschanzen, so war er unangreifbar; war umgekehrt dieses Land in Händen des Papstes, so waren die der Saône und Rhône zunächst gelegenen königlichen Bistümer bei ihrer isolierten Lage kaum zu halten. Und dann konnte auch von hier aus die Treue der Großvasallen, eines Herzogs von Burgund, eines Grafen von Troyes und Chartres, von Poitou, leichter ins Wanken gebracht werden als vom fernen Rom. Es kam also zunächst auf die Stellung des bur-

gundischen Episkopats an, der noch zu Zeiten Heinrichs III. das vornehmste Werkzeug der päpstlichen Reform gewesen war. Es mußte sich die Frage erheben, wieweit er auch jetzt noch, wo die Reform eine Richtung gegen den König genommen hatte, für den Papst verläßlich war. Da hatten doch nur Einzelne, wie Hugo I. von Besançon, der das Papstwahldekret von 1059 mitunterzeichnet, die Schwenkung des Papsttums mitgemacht[1]. Aber auch schon sein Nachfolger Hugo II. ist in Gegenwart des deutschen Königs gewählt und steht auf seiner Seite. Aicard von Arles, Hermann von Vienne, Humbert von Lyon gehen, wenn nicht immer mit dem König, so doch vom Papste getrennte Wege. Ermenfried von Sitten, früher ein Vorkämpfer der Reform, entscheidet sich für den König, und Burchard von Lausanne ist unter den exkommunizierten Räten Heinrichs IV.[2].

So stellte sich der Aufgabe des Angriffs auf Frankreich die der Gewinnung des deutschen Burgunds zur Seite. Den Mann, sie beide zu übernehmen, fand Gregor in Hugo, dem Bischof von Die[3]. Ihn hatte Gerald von Ostia, der ihn schon vorher kannte,

---

1) MG. Constit. I, S. 540. 2) Jacob, S. 77 ff.

3) Bei dem Dunkel, das über der Herkunft des Hugo liegt, war man versucht, aus einer Urkunde d. J. 1104, Gallia IV, Instr. 236, wo ihn Herzog Hugo II. von Burgund seinen nepos nennt, zu weitgehende Schlüsse auf seine Zugehörigkeit zu diesem Hause zu ziehen; vgl. aber W. Lühe, Hugo von Die und Lyon, Diss. Breslau 1898, S. 4, Petit I, S. 278.

Vielleicht führen andere Andeutungen in den Quellen weiter. Hugo von Flavigny erzählt, daß Hugo 1073 Kämmerer der Kirche von Lyon gewesen sei, MG. Script. VIII, S. 410. Die Nachricht ist vielleicht von der späteren Stellung des Hugo als Erzbischof von Lyon eingegeben und bei der Unzuverlässigkeit dieses Autors für diese Zeit jedenfalls nicht zu verwerten. Anders Registr. II, 59, wonach Hugo Mitglied des Erzbistums Vienne und der Abtei Romans gewesen ist. Auch seine Wahl zum Bistum weist auf eine Heimat in der Dauphiné. Wenn nun später ein Bruder des Hugo, namens Wigo, als Mönch von La Chaise Dieu erwähnt wird, Lühe, S. 4/5, andererseits der Name Wigo gerade den Grafen von Vienne und Albon besonders eignete, so ist die Vermutung naheliegend, daß Hugo zu diesem Geschlecht zählte. Für die Beziehungen der Grafen von Albon zur Abtei Romans vgl. das Schreiben Leos IX., Jaffé, Regesta 4220. Ein Graf Wigo von Albon ist selbst Cluniacensermönch geworden. André Du Chesne, Hist. des Comtes d'Albon et Daufins du Viennois, Preuves, S. 3. Hugo von Die soll ursprünglich Roland Humbald geheißen haben. Ein Humbert als Neffe eines Grafen Wigo ist zu belegen, Recueil de Cluny, par Bernard Bruel, IV, 1888, S. 821. Übrigens lassen sich in der Tat zwischen Burgund und Vienne

1073 für das Bistum wählen lassen, wo der simonistische Lanzelin abdanken mußte [1]. Vielleicht weil der zuständige Metropolit, Hermann von Vienne, nicht dazu zu bewegen gewesen war, nahm er ihn zur Priester- und Bischofsweihe mit nach Rom. Hugo kehrte im Frühjahr 1074 in sein Bistum zurück, das er sehr im Argen antraf. Sein Auftrag, den er vom Papste mitbekam, keine Simonie zu dulden und keine in Laienhand befindlichen Kirchen anzuerkennen, verschaffte ihm noch mehr die Feindschaft des Grafen, der Laien und Kleriker, als sie ohnedies bestand. Aber mit solchem Eifer und Ungestüm ging er zu Werke, daß Gregor selbst ihm zur Milde und zum Einlenken raten mußte: niemand komme auf einmal zum Ziel, und hohe Gebäude brauchen ihre Zeit. Er beschied ihn und seine gebannten Gegner zu sich auf die Fastensynode 1075 [2]. Hier griff der Papst Frankreich gegenüber zu einer neuen Einrichtung. Er sah ein, daß er mit den einmaligen Legationen, wie sie zuletzt Gerald von Ostia, der Presbyterkardinal Stephan und Petrus Damiani bekleidet hatten, nicht werde zum Ziele kommen. So übertrug er Hugo von Die die ständige Legation, die dauernde päpstliche Vertretung für Frankreich und Burgund. Seine besondere Aufgabe war dabei, die rückständigen Zinsen der romunmittelbaren Klöster und Kanonikate einzuziehen [3].

---

verwandtschaftliche Beziehungen nachweisen, und um mehr braucht es sich bei dem Begriff nepos ja nicht zu handeln. Die Nichte Mathilde der Mutter Herzog Hugos II. heiratete Wigo II. von Albon, s. Bahnson, Stamm- und Regententafeln, 1912, II, S. 117.

1) Berthold MG. Scriptores V, S. 306; Hugo Flav. ebd. VIII, S. 410ff.

2) Registr. I. 69 und II, 43. Hugo von Flavigny, S. 412 und danach Jacob, S. 83 (unter Verweisung auf eine von mir nicht verwertete Abhandlung von G. L. Henriot, La vie et les légations de Hugues de Die, Positions de thèses de l'Ecole des Chartes, 1904) halten das Laieninvestiturverbot für veranlaßt durch das Bestreben des Papstes, die Weihe des Hugo von Die dem deutschen König gegenüber zu rechtfertigen. Das ist kaum richtig. Daß Heinrich IV. sich um die Wahl und Weihe eines südburgundischen Bischofs viel gekümmert habe, bleibt höchst unwahrscheinlich. Auf der anderen Seite ist das Bestreben Hugos von Flavigny, seinem Helden den Heiligennimbus zu verleihen, offensichtlich. Wie wenig er mit seinem Investiturverbot zuverlässig ist, dafür vgl. nur Giesebrecht im Münch. Hist. Jb. 1866, S. 128.

3) Hugo auf der Fastensynode 1075, Registr. II, 43 und III, 10a, II, 59. Hier ist immer nur die Rede von einer einfachen Legation Hugos. Aus Registr. IV, 19 ergibt sich aber, daß es sich von Anfang an um die volle Vertretung des

Gregor VII., der in den wirtschaftlichen Geschäften der Kurie groß geworden war, behielt auch als Papst ein gutes Auge für den finanziellen Unterbau des römischen Stuhles. Er zuerst hat in die Einkünfte System gebracht. Wir erinnern uns, wie sein erstes größeres Zerwürfnis mit Philipp von Frankreich durch eine wirtschaftliche Maßnahme veranlaßt war. Und jetzt, wo er die Folgen des eben gefaßten Investiturverbots vielleicht schon ermessen konnte, kam er wieder auf das reiche Frankreich, dessen ökonomische Hilfe ihm allein einen längeren Kampf ermöglichen konnte. Gleich zu Beginn des Investiturstreites tritt so der Gesichtspunkt der wirtschaftlichen Abhängigkeit des Papsttums von Frankreich hervor, der für die ganzen nächsten Jahrzehnte von Wichtigkeit bleiben sollte, wenngleich er immer erst in den Krisen des Papsttums, zur Zeit des Salerner Exils Gregors oder des unteritalienischen Urbans II. mit besonderer Deutlichkeit sich aufdrängt.

Die Wirkung der Tätigkeit des neuen Legaten war bald zu beobachten. Das Jahr darauf hat die römische Synode den Bischof von Grenoble und Erzbischof von Vienne exkommuniziert [1], offenbar Gegner ihres Mitbischofs, des Legaten Hugo. Auf Hugos Betreiben war die Abtei Romans reformiert und in der römischen Freiheit bestätigt worden. Der Erzbischof hatte die eingeführten regulierten Kleriker hinausgeworfen; wegen Simonie, Sakrileg, Meineid und Abtrünnigkeit wurde er abgesetzt. Schon reichte der Arm des Legaten über die Rhône, wo das südlichste königliche Bistum, Le Puy, sein Eingreifen erforderlich machte. Seiner weltlichen wie kirchlichen Stellung nach war es eines der bedeutendsten Frankreichs. Mit Grafschaftsbesitz und -rechten, einträglichen Beziehungen, besonders nach Spanien — 1062 hatte sich ihm der Graf von Bigorra samt seinem ganzen Lande unter einem jährlichen Zins tradiert — verband es gleichsam kirchliche Exemption. In Verallgemeinerung eines Schreibens Silvesters II. hatte Leo IX. bestätigt, daß der Bischof nur vom Papst geweiht werden dürfe

Papstes gehandelt hat. Für die Verschiedenheit von Legation und Vikariat siehe Registr. VI, 2: quibus Romanus pontifex aliquam legationem vel, quod maius est, vicem suam indulgeat. Dann dürfte ep. coll. 6, wo gleichfalls von einem Vikariat die Rede ist, in diese Zeit gehören. Jaffé 4849 zu 1074 zu setzen, ist unmöglich.

1) Registr. II, 59; III, 10 a.

und ihm das Pallium zustehe [1]. Daraus mag man die scharfe Bewerbung verstehen, die nach dem Tode des Bischofs Petrus 1073 um Le Puy eingesetzt hatte. Bischof Stephan von Clermont, schon bisher Propst von Le Puy, gab sein Bistum auf, um auf das reichere benachbarte Le Puy überzugehen. Aber 1074 mußte er das Feld einem gleichnamigen Rivalen räumen. Auch dieser konnte seiner Beute nicht froh werden. Trug ihm auch eine Romfahrt eine halbe Anerkennung des Papstes ein, bei einem zweiten Aufenthalt in Rom, zu dem er sich hatte verpflichten müssen, mußte er sich zu einem Eid verstehen, er werde das Bistum freigeben, sobald ein päpstlicher Legat kraft seiner Beglaubigung ihn dazu auffordere. Noch 1075, spätestens Anfang 1076 erging diese Aufforderung durch Hugo von Die. Stephan gab ihr nicht statt und wurde vom Legaten und Papst wegen Simonie und Totschlag zur Absetzung verurteilt. Noch das ganze Jahr 1076 konnte er sich freilich behaupten, so daß der Papst später auf die Angelegenheit zurückkommen und eine Neuwahl anordnen mußte [2].

Die Neubesetzung des von jenem ersten Stephan verlassenen Bistums Clermont gab dem Legaten den Anlaß, auf 7. August 1076 dorthin sein erstes größeres Konzil auszuschreiben. Ein Bischof Wilhelm, der das Bistum sich inzwischen angeeignet hatte, wurde

1) Die Verleihung der Grafschaft Devic V, S. 146, die Urkunde des Bernard von Bigorra Gallia II, Instr. 228; erst 1307 wurde ihre Wirkung durch Geld abgelöst, Devic XII, S. 296; die Bulle Leos IX., Gallia II, Instr. 228; dazu Devic III, S. 223.

2) Für Stephan von Le Puy Registr. I, 80; III, 10a; IV, 18, 19; Hugo Flav S. 413 und 417. Eine richtige Erkenntnis der Sachlage wird erschwert durch, die Namensgleichheit der beiden rivalisierenden Bischöfe, dadurch, daß sie beide im päpstlichen Register nacheinander „symoniacus et invasor" genannt werden (Registr. I, 80 zu IV, 18, der symoniacus et invasor hier ist wohl identisch mit dem electus dort), besonders daß Hugo von Flavigny schon beide verwechselt zu haben scheint und einen irreführenden Bericht gibt. Ich habe ihn hier nur verwertet, soweit er sich dem Rahmen des Registers einfügt. Dann zeigt sich, daß die Exkommunikation des verbleibenden Bischofs von Le Puy (der aber wohl nicht der frühere Bischof von Clermont ist) vor Registr. III, 10a, also vor Febr. 1076 erfolgt sein muß. Das Konzil von Clermont aber fällt auf den 7. Aug. 1076, Monat und Tag ergeben sich aus dem Einladungsschreiben an Rudolf von Tours RHFr. XIV, S. 777, das Jahr aus dem Schreiben des Legaten von Ende 1077 RHFr. XIV, S. 613, wo es vom Erzbischof von Bordeaux heißt: vocatus praeterito anno ad Arvernense concilium.

abgesetzt und in Durand, dem Abt von La Chaise-Dieu, ihm ein Nachfolger gegeben. Dieser konnte dann beinahe 20 Jahre unangefochten im Amte bleiben, bis er in den ersten Tagen jenes anderen Konzils von Clermont unter Urban II. starb. Das Konzil des Jahres 1076 fiel kleiner aus, als es gedacht war. Von Anfang an hatte sich der Legat keine großen Hoffnungen gemacht. Dem Erzbischof von Tours schrieb er: „Die Ernte ist groß, der Arbeiter sind wenige.“ Dieser blieb auch der einzige, auf den er einigermaßen zählen konnte; er war erst Ende 1074 in Rom gewesen und hatte für verschiedene päpstliche Verwendungen wohl seinerseits Versprechungen machen müssen [1]. Erzbischof Gozelin von Bordeaux ignorierte die Ladung Hugos [2]. Manasse von Reims, der wohl gleichfalls geladen war [3], kam ebensowenig. Statt seiner aber der Propst Manasse der dortigen Kirche, ein alter Widersacher des Erzbischofs. Er erwarb sich das Vertrauen des Legaten, indem er sein unrecht erworbenes Amt niederlegte.

Durch diesen Überläufer bahnte sich zuerst der Gegensatz zwischen Hugo von Die und Manasse von Reims an, dessen Austragung dann die ersten Jahre des französischen Investiturstreits füllen sollte. Manasse von Reims, der erste Prälat, des Königs oberster Kanzler, bevorrechtigt, die Königskrönung vorzunehmen, war zugleich der Typus des feudalen Kirchenherrn der Zeit [4]. Bekannt ist sein Ausspruch, das Reimser Erzbistum wäre schon recht, wenn nicht auch das Messelesen damit verbunden wäre [5]. Mit Papst Gregor war es denn auch bald zu einem Zusammenstoß gekommen. Noch am Tage seiner Weihe zum römischen Bischof ließ Gregor ihm durch den Abt von Cluny eine Mahnung zugehen, er möge für die Besetzung der lange verwaisten Abtei Saint-Remi Sorge tragen. Der Erzbischof war zuvorkommend und vergab die Abtei an den Abt Walo von Metz, einen dem Papste

1) Registr. II, 19—22.

2) Siehe in dem Schreiben des Legaten RHFr. XIV. S. 613.

3) Vgl. Registr. V, 17. Auch daß Manasse später in Autun gleich exkommuniziert und abgesetzt wurde, deutet auf eine vorherige Suspension.

4) Vgl. Wiedemann, Gregor VII. und Erzbischof Manasse I. von Reims, Leipzig 1884. Ich muß hier aus Raummangel darauf verzichten, meine abweichende Darstellung im einzelnen zu begründen.

5) Prou, S. LVI; Guibert de Nogent, De vita sua, ed. Bourgin (Coll. de textes, Nr. 40), S. 31.

genehmen Mann, der sich diesem im Frühjahr erst in der glänzendsten Rhetorik empfohlen hatte. Das Zugeständnis war nur Schein; Manasse setzte dem neuen Abt so zu, daß dieser, übrigens wohl auf den Rat des Papstes hin, nach kurzem gerne wieder verzichtete [1]. Die Abtei bekam wieder ein Fremder, Abt Heinrich von Homblières. Die Opposition der Mönche gegen ihn schlug Manasse rücksichtslos nieder; einem Laienbruder kostete es das Augenlicht [2]. Bei seinem Gewaltregiment und seiner hohen Stellung konnte es Manasse auch sonst nicht an Feinden und Neidern fehlen. Der Propst Manasse und sein Vetter Graf Ebol von Roucy aus einer Familie, die schon früher einen Erzbischof von Reims gestellt hatte, der Bischof Helinand von Laon, der bei der Bewerbung um Reims gegen Manasse seinerseits unterlegen war, und der Bischof Rainard Hugo von Langres aus dem Hause der Grafen von Bar s. S., ein Verwandter des Erzbischofs, aber deshalb nicht minder mit ihm überworfen, sie alle warteten nur auf den Augenblick, sich offen gegen ihn zu erklären [3]. Mit ihrer Bundesgenossenschaft konnte der päpstliche Legat rechnen, wenn es sich um ein Vorgehen gegen Manasse von Reims handelte.

Mancherlei Beschwerden gegen Manasse, die eingelaufen waren, übertrug der Papst am 25. März 1077 dem Bischof Josfred von Paris, dem Kanzler des Königs, zur Erledigung [4]. Der Papst war offensichtlich noch auf Schonung König Philipps bedacht. Als er damals in den Monaten nach Canossa in Oberitalien war mit der Absicht, die Regelung der deutschen Verhältnisse selbst zu treffen, da nahm auch er den Gedanken wieder auf, den seit Leo IX. jeder Papst aufgegriffen hatte, um ihn unausgeführt seinem Nachfolger zu überlassen, den einer Reformierung Frankreichs durch

1) Registr. I, 13, 14, 52; Watterich I, S. 740; Mabillon, Vet. Anal., 1675 ff. I, S. 251 ff.

2) Registr. IV, 20; über Heinrich von Homblières Guibert de Nogent S. 109; Vita Godefridi episc. Ambian. RHFr. XIV, S. 175.

3) Der Propst Manasse ist wohl identisch mit dem Kleriker Manasse in Jaffé, Regesta 4509, 4603, 4627; mit dem König ist er noch am 28. Febr. 1076 zusammen, Prou 206, 29. Für die Familie s. die Genealogia regum Francorum RHFr. XIV, S. 64. Mit seinen Gegnern rechnet Manasse ab in dem Schreiben Sudendorf, Registrum I, 13.

4) Registr. IV, 20; Josfred Kanzler des Königs 1075—1077: Prou, S. LXXX.

den Papst in eigner Person [1]. Eine verschärfte Wiederholung des Reimser Konzils von 1049 stand Frankreich bevor. Es kam nicht dazu. Die Reise Gregors nach Deutschland verzögerte sich, und am 12. Mai 1077 wurde der päpstliche Vikar Hugo mit der Abhaltung eines großen Konzils in Frankreich betraut. Alle schwebenden Fälle sollten darauf zur Behandlung kommen, das Investiturdekret verkündigt und alle, die sich seit Bestehen des Dekrets dagegen vergangen hätten, dem Papste zur Verantwortung zugeschickt werden [2]. Damit war der entscheidende Schritt getan. Er war nicht mehr zu vermeiden gewesen, sollten nicht das Investiturverbot und die Verleihung des Vikariats an Hugo leere Worte und Titel bleiben. Nirgends ist eine Spur, daß bis dahin die Investitur durch den König einen Anklagepunkt gegen einen Bischof abgegeben hätte. Nur den Erzbischöfen, und ihnen vielleicht jetzt erst, waren Weisungen zugegangen, keine von Laienhand Investierten zu weihen [3]. Mit diesem Schreiben vom 12. Mai 1077 wurde der Streit um die Laieninvestitur nach Frankreich verpflanzt. Auch jetzt noch diente übrigens der Fall eines deutschen Bischofs dazu, die Proklamation des Verbots für Frankreich zu motivieren. Gerard von Cambrai, Neffe und Nachfolger des im September 1076 verstorbenen Lietbert, war von dem damals gebannten König Heinrich IV. investiert worden. Überdies sagte man ihm nach, er habe einen frommen Mann aus der Nähe von Douai, der besonders bei den Tuchmachern der benachbarten Städte Anhang hatte, durch seine Leute in einer Scheune verbrennen lassen, weil er getreu der päpstlichen Aufforderung den Bischof und seine Geistlichen als Simonisten und Nikolaiten abgelehnt hatte. Nach Canossa zog auch er es vor, sich dem Papste zu unterwerfen und um seine Weihe zu bitten [4]. Auf dem Konzil, in der Provinz Reims womöglich, zu der ja Cambrai gehörte, sollte der päpstliche Legat seine Angaben, er habe weder

1) Registr. IV, 13; dazu Manasse an den Papst im Herbst 1077: Sudendorf, Reg., I, S. 13.

2) Registr. IV, 22.

3) RHFr. XIV, S. 613 Hugo von Die Ende 1077 an Gregor: Silvanectensis vero episcopus, accepta investitura de manu regis, ordinatus est ab illo Remensi haeresiarcha, cui literis vestris interdixistis, ne huiusmodi in episcopos acciperet.

4) Gesta episc. Camerac. MG. Script. VII, S. 497ff.; Chron. S. Andreae ebd. S. 540; Registr. IV, 20.

von einem Investiturverbot noch von der Bannung König Heinrichs gewußt, nachprüfen.

Das Einverständnis und die Mitwirkung des französischen Königs für ein Konzil in Reims, womit der Papst von Anfang an nicht fest zu rechnen wagte, waren in der Folge auch nicht zu erlangen. Graf Theobald von Blois, der Sohn des bei Bar gefallenen Eudo, seit 1066 Herr auch über die champagnischen Länder, hatte für diesen Fall dem Papste sein Gebiet und seine Hilfe angeboten. Dabei war er bisher mit seinem König auf gutem Fuße [1]. Auch er sah jetzt die Gelegenheit gekommen, in die alte Richtung seines Hauses gegen den König einzulenken. Aber nicht in Meaux oder Troyes fand das Konzil schließlich statt, auch nicht in Langres, wo Rainard Hugo sich zu jeglicher Förderung bereit erklärt hatte, sondern in Autun, offenbar möglichst nahe dem deutsch-burgundischen Standlager des Legaten [2]. Auf 10. September 1077 war es anberaumt. Früher schon hatte Hugo von Die den Boden des Herzogtums Burgund zum Feld seiner Reformtätigkeit gewählt, als er in Dijon gegen die Simonie vorging [3]. Herzog Hugo (1076—1078) war im Gegensatz zu seinem Vater Robert der römischen Kirche und noch mehr Cluny sehr gewogen. Seine Regierung schwebte noch später den burgundischen Kirchen als goldene Zeit vor, auf die sie immer zurückkamen, ob es nun die Abtei Dijon war oder das Bistum Autun [4]. Auch jetzt war er in Autun anwesend. Zu Pfingsten nächsten Jahres wirkt er bei der Ausführung eines Beschlusses des Konzils mit [5].

1) Beim König zu belegen in d. J. 1068, 74, 76 und im Frühjahr 1077. Prou, S. 113, 174, 214 und 226.

2) Quellen für das Konzil sind das Schreiben des Legaten an den Papst RHFr. XIV, S. 613, das des verurteilten Manasse Sudendorf, Reg., I, S. 13; die Zeit aus dem Einladungsschreiben an Rudolf von Tours Mansi XX, S. 491; vgl. Petit I, S. 195.

3) Hugo Flav., S. 413.

4) Hugo II. muß 1107 vor Paschalis II. versprechen, quod Divionensem Ecclesiam in eadem quiete et libertate dimitterem, quam dimiserat patruus meus bone memorie Hugo dux et monachus. Plancher, Hist. do Bourgogne, Dijon 1739, S. XXXV f. Derselbe bestätigt einen von Hugo I. für das Bistum Autun festgesetzten Frieden: pacem, quam dux monachus antea statuerat, sacramentis firmaverunt, ebd. S. XXXVI.

5) Hugo Flav., S. 415 f.; Mansi XX, S. 489.



Die Hauptperson auf dem Konzil scheint aber neben dem Legaten der Bischof Rainard Hugo von Langres gewesen zu sein. Gegen ihn entlud sich dann auch der beste Haß des reformfeindlichen Frankreich. Angriffspunkte fand man genug in dem Vorleben dieses Paulus gewordenen Saul, seinem unsittlichen Treiben wie seiner weltlichen Gebarung. Gegen das päpstliche Kloster Pouthières, das in seiner Diözese lag, war er noch unter Gregor mit den Waffen der ihm zur Verfügung stehenden Grafschaften Langres, Bar und Tonnerre eingeschritten. Dann hatte er seinen Frieden mit der Kirche gemacht und eine Pilgerfahrt nach dem Osten angetreten. Jetzt spielte er sich, wie sein Gegner Manasse von Reims klagte, nicht bloß selbst als Legat auf, sondern obendrein als Ratgeber und Lehrmeister des eigentlichen Legaten Hugo [1].

Es war auch ein Glied seiner Kirche, der Archidiakon Gebuin, der auf dem Konzil für den abgesetzten Humbert von Lyon Erzbischof wurde. Damit war Lyon, durch seine französischen Suffraganbistümer der gegebene Brückenkopf nach Frankreich hinein, in der Hand eines, wie es schien, ergebenen Mannes. Er hatte sich freilich erst noch durchzusetzen gegen die Anhänger seines Vorgängers und des deutschen Königs. So konnte er auch nicht selbst nach Rom zur Einholung des Palliums, das ihm wider den Brauch durch den Bischof von Valence überbracht wurde.

Valence scheint neben Die der Mittelpunkt der streng päpstlichen Partei Burgunds geworden zu sein. Für den abgesetzten Bischof von Le Puy wurde um diese Zeit Ademar, ein Sohn des Grafen von Valence, erhoben, derselbe, der dann, „weil er gut im Sattel saß“, der Kreuzzugslegat Papst Urbans wurde. 1079 ist Hugo von Die in Valence bei Bischof Gunthard zu treffen, der 1082 seine Urkunde „domino nostro papa Gregorio imperium tenente“ ausstellt [2].

---

1) Registr. II, 15 Rainard Hugo von Langres gegen Pouthières; Manasse an Gregor: Sudendorf, Reg., I, S. 13: quia se esse non tantum legatum, sed et consiliarium ac magistrum legati vestrae sanctitatis prorsus assentiebat (asseverabat?).

2) Für die Überbringung des Palliums durch Gunthard von Valence noch RHFr. XIV, S. 668, Gebuin von Lyon an Rudolf von Tours; über Ademar von Le Puy die Chronik des Petersklosters dort, Devic V, S. 14 ff., Hugo in Valence Registr. VI, 27, 28; die Urkunde des Gunthard zitiert bei Jacob, S. 85 A. 3.

Die Besetzung von Cambrai und Lyon betraf Frankreich nur mittelbar. Anders andere Fälle des Konzils. Ein Bischof Robert von Chartres hatte schon im Frühjahr 1076 in Rom schwören müssen, das Bistum auf Aufforderung eines Legaten hin freizugeben. Diese blieb aber ohne Wirkung; erst als der Papst das Jahr darauf auf eine Neuwahl drängte, wurde Gaufred, der Neffe des Bischofs von Paris, erhoben. Kaum hat er den Stuhl einige Wochen inne, so wird er jetzt vom Legaten gleichfalls für abgesetzt erklärt [1]. Der Bischof von Noyon wird genötigt, seine Simonie einzugestehen. Er muß auf sein Bistum verzichten und versprechen, zur Vornahme einer anderen Wahl mitzuhelfen. In dem seit sechs Jahren währenden Streit des Bischofs von Châlons mit seinen Klerikern, wo der Papst die Entscheidung immer wieder aufgeschoben hatte, spricht Hugo das Machtwort, suspendiert und exkommuniziert den Bischof Roger. Man sieht, das Vorgehen des Legaten war rücksichtslos und durchgreifend. Nur war es ihm in den meisten Fällen gar nicht möglich, an die Bischöfe heranzukommen, da die Erzbischöfe schon in Opposition standen. Richer von Sens, Gozlin von Bordeaux, Hugo von Besançon, Richard von Bourges und Manasse von Reims wurden alle ihres Amtes entkleidet, zum Teil sogar des priesterlichen, zum Teil endgültig abgesetzt. Dabei hatte Manasse z. B. sein Fernbleiben durch Boten entschuldigen lassen. Weil er den vom König investierten Bischof von Senlis geweiht hatte, sprach man über ihn als „haereticus“ und „haeresiarcha“ das Urteil. Das Laieninvestiturverbot wurde verkündigt. Kaum anzunehmen ist aber, daß es Übertretungen als Ketzerei bezeichnete. Das dürfte persönliche Anschauung des Legaten gewesen sein, der damit seine Zugehörigkeit zu jenen radikalen Kreisen verrät, die von Humbert von Silva Candida zu Abt Gottfried von Vendôme hinführen [2].

1) Registr. III, 17a; IV, 14, 15, 22.

2) Zu einer solchen Vermutung kann Anlaß geben die Stelle in einem Briefe des Gottfried von Vendôme: ... legat in primo capitulo illius concilii, quod tempore Gregorii papae factum est, et ibi omnes clericos, qui de manu laici investituram suscipiunt, haereticos vocatos ... inveniet, RHFr. XV, S. 278 = MG. Lib de lite II, S. 685. Die Quellen für die Veröffentlichung des Dekrets in Autun Registr. II, 22 und das Schreiben des Manasse RHFr. XIV, S. 611 (decretum vestrum quo statueratis, ne quis saltem archiepiscoporum eum consecraret episcopum, qui a laica persona accepisset episcopii donum) bieten dafür keinerlei Anhaltspunkte.

Der Widerstand der Metropoliten galt mehr dem Legaten als dem Investiturverbot. In höherem Grade als sie wurde der niedere Klerus durch die anderen Kanones von Autun betroffen, besonders die Verschärfung des Zölibats, seine Ausdehnung auf alle Kleriker, die Aufforderung an die Gläubigen, Zuwiderhandelnde zu boykottieren. Der Vorfall in Cambrai schon hatte die Wirkung gezeigt. Im November 1076 noch hatte Gregor den Grafen von Flandern und seine Mutter zum strengeren Vorgehen gegen die beweibten Priester angehalten, im März 1077 den Bischof von Paris [1]. Das Konzil von Autun gab da einen neuen Anstoß. Bischof Gerard von Cambrai war anerkannt und geweiht worden. Sofort machte er sich mit Konvertiteneifer an die Reform, die denn auch gleich den heftigen Widerstand seiner Kleriker hervorrief. Unter der Losung „Schutz der öffentlichen Freiheit der Kleriker" wenden sie sich an die anderen Kleriker der Provinz [2]. Die Anmaßung der Römer mache vor nichts mehr halt. Sie schmälern die Majestät des Königs, exkommunizieren Erzbischöfe, setzen Bischöfe ab, schaffen neue unter einem frommen Mantel, hinter dem sich nur Herrschsucht verbirgt. Und wer das alles? Der Bischof von Langres, über dessen Lebenswandel man kein Wort zu verlieren braucht, der Bischof von Die, eine obskure Größe, von dem man nur eben den Namen kennt. Und dann ihre neuen Dekrete: Verbot der Kumulation von Ämtern und Pfründen, der Weihe oder weiteren Karriere für Priestersöhne, der Ehe für sämtliche Kleriker; sie werden nach Billigkeit, Schrift und Herkommen gemessen und verworfen. Ihnen gegenüber, deren schlimme Wirkungen in einigen Teilen Italiens sich schon gezeigt haben, wollen sie festhalten am alten Brauch, den Neuerungen mannhaft entgegentreten, an solche Konzilien sich nicht kehren. Die Antwort der Kleriker von Noyon, die erhalten ist, hält ziemlich zurück, wenn auch sie den Kampf mit den heiligen Schriften gegen die neuen Kanones aufnehmen

1) Registr. IV, 10, 11, 20.

2) RHFr. XIV, S. 778 = MG. Lib. de lite III, S. 573. Ich sehe keinen Grund, das Schreiben erst nach Poitiers anzusetzen. Die Ereignisse, durch die es ausgelöst wurde, und auf die es anspielt, Weihe des Bischofs Gerard, Verkündigung der Kanones, Exkommunikation des Manasse, fallen alle auf das Konzil von Autun. Die übliche Überschätzung des Konzils von Poitiers beruht nur darauf, daß Hugo von Flavigny seine Kanones gerade hier anbringt.

wollen. Andere Quellen aus derselben Provinz wissen gleichfalls von der Empörung und dem Zwist, die besonders durch das verschärfte Eheverbot in die niedere Geistlichkeit getragen wurden [1].

Durch den wachsenden Widerstand, ob er nun von der hohen oder niederen Geistlichkeit herkam, ließ sich der päpstliche Legat an der Weiterführung seiner Arbeit nicht beirren. Da ihm der Norden verschlossen blieb, wandte er sich nach Westen und gelangte unter großen Gefährnissen nach Poitiers. Auf einem Konzil in dieser Stadt am 15. Januar 1078 wiederholte er die Dekrete und setzte die allgemeine Inquisition fort [2]. Seine Lage war nicht die angenehmste; nur seiner persönlichen Tatkraft und Ausdauer war es zuzuschreiben, daß das Konzil überhaupt zustande gekommen war. König Philipp hatte sich zwar in einem sehr ergebenen Schreiben an den Legaten zu jeglicher Unterstützung angeboten, unter der Hand aber andere Weisungen ausgegeben, wie es auch sonst seine Art war, kirchliche Forderungen zu behandeln. Dem Grafen von Poitou verbot er, in seinen Ländern solche „Konventikel und Pseudokonzile“ zu dulden, seinen Bischöfen, sie zu besuchen oder die darauf erlassenen Dekrete anzuerkennen, die nur darauf hinzielten, „den Glanz seiner Krone wie auch der übrigen Fürsten des Reiches zu trüben“. Der Graf nahm die Felonie auf sich, die der König auf Ungehorsam gesetzt hatte; der Bischof von Poitiers war der Beisitzer des Legaten. Anderen aber mochte die Aufforderung des Königs gerade gelegen kommen. So dem Erzbischof von Tours. Als der Legat daran ging, seine Amtserlangung zu untersuchen, und ihn doppelter Simonie schuldig fand, ging er mit offener Gewalt gegen das Konzil vor. Er ließ seine Diener mit Beilen bewaffnet in den Versammlungsraum einbrechen. Dem Mönche Tiezo, Gehilfen des Legaten, ging es nahe am Leben vorbei. Dem Erzbischof stand, wieder unterstützt von einer Schar mundeifriger Kleriker, der selbst nicht weniger geschwätzige Bischof von Rennes zur Seite, dem man vorwarf, er habe noch als Laie Totschlag begangen und sei dann, ohne überhaupt Geistlicher gewesen zu sein, Bischof geworden. Das Betrübendste aber war, daß der vor wenig mehr als einem Vierteljahr vom Legaten selbst neu

1) RHFr. XI, S. 107 Chronik von Watten; Guibert von Nogent, S. 19ff.

2) Für die Zeit und Quellen siehe Anhang I.

kreierte Erzbischof von Lyon ihre Partei zu ergreifen Miene machte. Am zweiten Tag — das Konzil hatte man in die Hilariuskirche verlegt — gelang es, über den immer noch rebellischen Erzbischof von Tours auch noch die Suspension vom priesterlichen Amte auszusprechen. Damit war mit Ausnahme der Normandie, wo der Erzbischof von Rouen siech und unfähig war, ganz Nord- und Mittelfrankreich seines Archiepiskopats entsetzt. Die übrigen Urteile zeigen aber Autun gegenüber ein merkliches Kurztreten des Legaten. Die Bischöfe von Beauvais und Noyon wegen Simonie belangt, der von Amiens, weil durch Laienhand investiert, die von Laon, Soissons und Senlis, die ihn trotzdem geweiht hatten, sie wurden alle dem Spruch des Papstes vorbehalten. Nur gegen einen kleinen Sünder fällte Hugo noch selbst das Urteil. Der Abt Ermenger von Bergen, wegen Simonie denunziert, wurde abgesetzt, gerade er zu Unrecht, wie sein Widersacher nach Jahren auf dem Totenbett bekannte [1].

Die Tätigkeit des Legaten war sichtlich gelähmt, das ganze Konzil gleicht einer Rückzugsschlacht. Nicht daß er vor dem einhelligen Widerstand der Metropoliten schwankend geworden wäre. Da gab es für ihn Rücksichten nicht. Aber es war Rom, das ihm in den Arm zu fallen drohte.

3. „Eure Heiligkeit sehe darauf, daß uns nicht länger der Schimpf geschieht, daß Simonisten und was sonst Verbrecher von uns suspendiert, abgesetzt oder auch verdammt wurden, freien Lauf nach Rom haben und, statt dort ein strengeres Recht zu finden, gleichsam Mitleid statt eines festen Willens nach Hause tragen, und die vorher nicht einmal in Kleinigkeiten zu sündigen wagten, hernach mit der Tyrannis den ausgedehntesten Handel in den ihnen unterstellten Kirchen treiben.“ Damit schloß Hugo von Die Ende 1077 sein Schreiben an den Papst. Seine Klagen waren nicht unbegründet.

Gleich nach Autun hatten Verhandlungen zwischen König und Papst begonnen, und das unter Ausschaltung des Legaten. Der Bote, der Gregor über das Konzil zu berichten hatte, war von Rom direkt nach Paris zurückgegangen [2]. Gleichzeitig hatten die

---

1) Chronik von Saint-Bertin RHFr. XIII, S. 461.

2) RHFr. XIV, S. 613. Statt „Parisiensem“ lese ich „Parisios“, was paläographisch leicht verständlich ist und dem Sinn besser entspricht. Der päpst-

Opfer von Autun, die Erzbischöfe von Reims, Besançon, Sens, Bourges und der Bischof von Chartres, nach Poitiers auch Rudolf von Tours, beim Papst Beschwerde eingelegt, und sie wurde angenommen. In Rom sollte darüber verhandelt werden. Die gleiche päpstliche Milde durfte Rainer von Orleans erfahren. Vorschriftswidrige Amtserlangung — unkanonisches Alter, keine Wahl durch Klerus und Volk — und simonistische Vergebung von Pfründen und Abteien wurden ihm zur Last gelegt, und im Oktober 1077 noch hatte der Papst bei den Erzbischöfen von Sens und Bourges auf die Wahl eines Sanzo gedrängt. Sie wurde vorgenommen, und der Papst war im Januar 1078 schon daran, sie zu bestätigen, als einige Kleriker von Orleans erscheinen und dagegen sprechen. Vermögen sie auch, dem Sanzo gegenübergestellt, ihre Aussagen nicht aufrecht zu erhalten, hat der Papst auch deutlich das Empfinden, daß sie unter fremdem, d. h. doch wohl königlichem Antrieb handeln, er sieht sich doch veranlaßt, die Entscheidung zu vertagen. Sie steht das Jahr darauf noch aus, und Rainer kann sich dann bis an sein Ende in Orleans behaupten [1]. Ein Seitenstück dazu bietet Chartres. Nach der Absetzung Gaufreds in Autun hatte der König eine überraschende Wendung genommen und dem Papste wiederholt den Abt Robert von Santa Eufemia (in Kalabrien) für das Bistum vorgeschlagen. Im Frühjahr 1077 war dieser im päpstlichen Auftrag nach Frankreich gekommen. Früher Abt von Saint-Evroul in der Normandie, hatte er sich zu Zeiten Nikolaus' II. mit seinem Herzog überworfen. Vollends als er deshalb nach Rom appelliert hatte, soll der Herzog aufgebraust sein: von päpstlichen Legaten und in Sachen des Glaubens lasse er sich wohl belehren; wenn aber einer seiner eigenen Mönche gegen ihn zu klagen gedächte, den lasse er an die nächste Eiche aufknüpfen. Dieser Mann, der seitdem ganz im päpstlichen Fahrwasser schwamm, sollte Bischof von Chartres werden! Vielleicht war es vom König von Anfang nur Finte. Auf jeden Fall überbot ihn aber der Papst an Entgegenkommen, wenn er am Schluß

liche Bote R. ist nicht etwa der Abt Robert. Registr. V, 11 stellt diesen der Papst dem Legaten erst vor, während jener schon mit dem Legaten in Autun beisammen war. Eher wäre an den Registr. V, 20 erwähnten Subdiakon Robert zu denken.

1) Registr. V, 8, 9, 14; VI, 23; Gallia VIII, Instr. 495.

der Fastensynode 1078 Gaufred von Boulogne für Chartres restituierte [1].

Die Fastensynode 1078 [2] steht in dem französischen Streit an der Stelle der Entwicklung, wo Canossa im deutschen steht. Nur daß hier, und das ist für Frankreich bezeichnend, nicht der König, sondern die Prälaten über die Alpen gepilgert kamen. Wie der Kampf in Frankreich ein Jahr später als in Deutschland einsetzte, so erfolgte auch der Schritt einer ersten Annäherung um dieses später. Mit der Begründung, es sei der Brauch der römischen Kirche, manches zu dulden, über manches auch hinwegzusehen, hob Gregor die Strafen der französischen und burgundischen Bischöfe auf. Zur Rettung der Autorität des Legaten, der selbst abwesend war, wurde der Vorbehalt getroffen, daß sie sich alle vor ihm noch im einzelnen zu rechtfertigen hätten. Auch so noch war er bloßgestellt genug. Im Zorn habe er Richard von Bourges das Amt abgesprochen, nicht kraft eines synodalen Urteils. Manasse von Reims hatte sein Urteil gescholten als „aus Zorn, Haß und Neid" entsprungen; als überstreng erkannte es auch der Papst.

Wie kam der Papst zu diesen Maßnahmen, die einer Vernichtung der bisherigen Tätigkeit des Legaten gleichkamen? Man muß sicherlich Gregor VII. Recht widerfahren lassen und seine moralischen Erwägungen gelten lassen. Seine Pflicht als oberster Seelenhirte ließ es nicht zu, die Sentenzen zu bestätigen, die er nicht als gerecht empfand. Besonders wo die Betroffenen sich als bußfertig erwiesen, wollte er darüber hinaus Gnade vor Recht ergehen lassen. Manasse von Reims hatte ihm geschrieben: Wir sind keine Lombarden, sondern beugen als Eure Getreuen und Knechte das Haupt vor Eurer Gewalt. Aber gerade die Ergebenheitsversicherung schloß doch auch schon eine leise Drohung in sich. Der Abfall der deutschen und lombardischen Bischöfe war für die französischen als Vorbild gegeben. So werden auch beim Papst nüchterne politische Überlegungen bestimmend gewesen sein. Der Legat hatte sich mit seinem Draufgängertum in eine Sackgasse verrannt. Was

---

1) Siehe S. 296, A. 1; dazu Ord. Vit. RHFr. XI, S. 230; XII, S. 608 und RHFr. XIV, S. 532; Registr. IV, 14, 15; V, 11.

2) Registr. V, 17; das Schreiben des Manasse nach Autun Sudendorf, Reg., 1, S. 13, das von Anfang 1080 an den Legaten RHFr. XIV, S. 781, vor allem das vom Sommer 1078 an den Papst RHFr. XIV, S. 611.

half die Suspension der sechs französischen Metropoliten? Man konnte doch nicht hoffen, sie alle abzusetzen. Wenigstens nicht ohne den Einsatz der gesamten kirchlichen Kräfte. Aber eben hier hatte sich der Legat nicht an seine Instruktion gehalten, den Abt von Cluny nicht zur Mitarbeit gewonnen, wie es der Papst gewünscht hatte [1].

Wir wissen, wie 1073 der Papst seine Meinung an Manasse von Reims durch Hugo von Cluny übermitteln ließ. Derselbe Abt wurde später mit dem Legaten zusammen mit der Angelegenheit des Grafen Simon von Valois betraut, den König Philipp mit Krieg überzogen hatte und nicht in seine Länder kommen lassen wollte. Für Vienne hatte der Papst Warmund, einen hervorragenden Cluniacenser und Vertrauten Abt Hugos, bestellt. Ende 1077 endlich bat Gregor diesen Abt, ihm einige zu Bischöfen geeignete Mönche zu überschicken. So kam damals Odo von Châtillon, der spätere Papst Urban II., nach Rom und wurde Bischof von Ostia [2]. Überall dasselbe Bestreben des Papstes, sich das Ansehen der Cluniacenserkongregation zunutze zu machen. Die Unparteilichkeit des Abts Hugo, in die wie der Papst so auch Frankreich Vertrauen hatte, hätte in der Tat einen anderen Gang der Ereignisse gewährleistet, als er jetzt durch Autun und Poitiers bezeichnet wurde. Ob Hugo von Die ihn nicht geladen, ob er einer Ladung nicht gefolgt war, gleichviel, er war jedenfalls nicht auf den Konzilien gewesen. Und Manasse von Reims hatte gleich die Blöße in der gegnerischen Stellung erspäht und in Rom den Abt von Cluny gegen den Bischof von Die auszuspielen versucht. Den Abt allein bat er sich als Richter für die Neuverhandlung aus; ganz konnte sich der Papst seinen Bitten auch nicht verschließen, der Abt sollte mit dem Legaten dem künftigen Konzil vorsitzen [3].

---

1) Registr. IV, 22.

2) Für Simon von Crépy seine Vita RHFr. XIV, S. 37, dazu die Urkunde Prou, S. 229 zur Bestimmung des terminus ad quem; der Graf ging schließlich ins Kloster nach Saint-Oyen im Jura, Chron. Besuense RHFr. XII, S. 308. Für Warmund von Vienne Registr. IV, 16 und seine Erwähnungen RHFr. XI, S. 107 und XII, S. 346, für Urban II. Jaffé, Regesta 5056 und Ord. Vit. RHFr. XII, S. 591.

3) Dafür neben den S. 300, A. 2 angeführten Quellen Registr. V, 22.

So war Cluny in seine alte Stelle in der reformerischen Durchdringung Frankreichs wieder eingesetzt, aus der es durch das eigenmächtige Vorgehen des Legaten verdrängt zu werden drohte. Der Legat mußte künftig seine Vollmacht mit dem Abte teilen. Wie sich zeigen wird, war diese Beschränkung nicht nur für den Fall des Manasse in Aussicht genommen. Es scheint, als ob von nun an das altrömische Prinzip der Kollegialität in die Einrichtung des französischen Vikariats eingeführt werde. Daß dadurch der stürmischen Natur des Legaten Zügel angelegt waren und eine mildere Behandlung des französischen Episkopats zu erwarten stand, war der eine Punkt in der Neuorientierung der päpstlichen Politik auf der Fastensynode 1078. Ein anderer war, daß die niedere Geistlichkeit Frankreichs in ihrem Kampf gegen die Reform nun allein stand. Die Erzbischöfe von Sens und Reims mußten sich eidlich verpflichten, Legationen kein Hindernis in den Weg zu legen. Und ein letzter Punkt war die Möglichkeit einer Einwirkung von Frankreich aus auf die deutschen Verhältnisse, die nach wie vor dem Papste am nächsten lagen. Nur die nordfranzösischen Bischöfe waren ja amnestiert worden. Gozelin von Bordeaux fehlte dabei. Die Verhandlungen, die auf französischer Seite der Bischof von Paris führte, gingen ja seit Autun hin und her. Um Pfingsten 1078 war Bischof Gaufred selbst beim Papst. Manasse von Reims hatte Weisung gehabt, in dessen Gefolge einige Truppen nach Rom zu schicken. Der Graf Fulco von Arlon überbrachte ihm denn einen päpstlichen Gegenbefehl, er solle statt dessen die Anordnungen der Markgräfin Mathilde in Lothringen tatkräftig unterstützen. Er unterhandelte daher an demselben Pfingsten mit Bischof Dietrich von Verdun über die Lehen des verstorbenen Herzogs Gottfried, insbesondere die Grafschaft Verdun, mit der gegen die Ansprüche des Gottfried von Bouillon der Graf von Namur belehnt werden sollte und dann auch belehnt wurde [1]. Und wenn es richtig ist, daß wieder an diesem Pfingsten Gesandte König Philipps in Goslar am Hofe des Gegenkönigs Rudolf erschienen [2], so dürfte das nur auf Abmachungen mit dem Papste zurück-

---

1) Dazu Overmann, Gräfin Mathilde von Tuszien, 1895, S. 143. Es handelt sich aber nicht um einen Grafen von Arles, den es nicht gibt, sondern von Arlon, der MG. Scriptores VIII, S. 189 und 578 zu belegen ist.

2) Bertholdi annales MG, Script. V, S. 311.

gehen. Als Frucht eigener Initiative Philipps wäre diese Anknüpfung gar nicht zu verstehen. Sie blieb dann auch ohne Weiterungen.

Etwas nach Schluß der Fastensynode war Hugo von Die nach Rom gekommen und hatte seine neuen Weisungen in Empfang genommen. Nur schwer konnte er seine Tätigkeit wieder aufnehmen. Die Wirkung des päpstlichen Eingreifens war doch eine tiefe. Berengar von Tours, über dessen Ketzerei damals Hugo urteilen sollte, lehnte es ab, sich ihm als Unbekanntem zu stellen; verdächtige, befangene und offen gegnerische Legaten dürfe man ablehnen, und Berengar bat den Papst, man möge ihn nicht irgendwelchen übermütigen und hartherzigen Legaten ausliefern [1]. Vor allem wollte auch das Zusammenarbeiten des Legaten mit Cluny gar nicht gelingen. Gerade Ende 1078 spielte die Cluniacenserfrömmigkeit der päpstlichen Sache einen schlimmen Streich. Herzog Hugo von Burgund, dessen Neigungen von jeher den Mönchen gegolten hatten, tat den letzten Schritt und ging nach seiner Rückkehr von einem Zug nach Spanien ins Kloster nach Cluny; gleich ihm damals viele französische Herren, darunter auch der Graf von Mâcon, ein Vasall des Herzogs [2]. Was für Cluny ein moralischer Gewinn war, war für Rom ein politischer Verlust. Ein herber Tadel ging dem Abte darauf vom Papste zu. Die Hoffnung, daß sein Nachfolger gleichermaßen ergeben sein könnte, schlug fehl. Er lenkte in die Bahnen Herzog Roberts zurück. Wie seine Urkunden von mehr oder minder gewaltsamer Besteuerung seiner Kirchen handeln, so nahm er auch dem König gegenüber eine andere Stellung ein. König Philipp war 1078 zum Frieden mit Wilhelm dem Eroberer gekommen, fiel aber 1079 über dessen Parteigänger Hugo von Le Puiset her. Im königlichen Heere standen die Burgunder voran, neben dem Grafen von Nevers und Bischof von Auxerre der Herzog selbst. Freilich entsprach der Erfolg nicht den Anstrengungen. Der König erlitt eine schwere Niederlage und wurde bis gegen Orleans verfolgt, der Bischof von

1) Sudendorf, Berengar, S. 230 f. Die Verhandlung erfolgte dann in Rom im Frühjahr 1079, Mansi XX, S. 761.

2) Registr. VI, 17; der Zug nach Spanien Fragm. hist. Franciae RHFr. XII, S. 1; Petit I, S. 207. Vgl. Recueil de Cluny IV, S. 645. 649. 650.



Auxerre mit anderen gefangen [1]. Gestützt auf diese Treue des Herzogs Eudo Borel hatte der König auch seinen Einfluß auf die burgundischen Bistümer wieder mehr geltend machen können. Für Chalon s. S., wo der streng kirchliche Roclen gestorben war, nahm er die Investitur vor [2]. Und in Langres begann die Herrschaft des Rainard Hugo zu wanken ein Dekan riß fast sämtliche Ämter an sich.

Während der päpstliche Legat in den Jahren 1078 und 1079 über Ansätze zu Offensiven nicht hinauskam, waren es eine rechtliche Auseinandersetzung und administrative Maßnahme, die ihm für den zu erwartenden neuen Kampf die Bahn ebneten. Nicht von ungefähr spitzte sich der Konflikt mit Frankreich immer mehr zu einem solchen mit Manasse von Reims zu. Nicht der König, sondern der Episkopat und da wieder in erster Linie Manasse fing den Stoß des Legaten auf. Der Reimser Erzbischof als Primas von Gallien mit den Vorrechten, die gesamten Bischöfe zum Nationalkonzil zusammenzurufen, disziplinär nur dem Papste zu unterstehen, konnte sich in die Konkurrenz, ja Überordnung des päpstlichen Vikars für Frankreich nicht finden [3]. Auch er focht wie der König die Rechtmäßigkeit der von Hugo berufenen Konzile an. Es war letztlich der Gegensatz der selbständigen nationalen Kirche und des päpstlichen Zentralismus, gesteigert durch die selbstherrlichen Naturen des Metropoliten und des Legaten. Herrschsucht (superbia) hatte Manasse Hugo

1) Radulphus Tortuarius RHFr. XI, S. 487; Suger, Vie de Louis le Gros, ed. Molinier, Collection de Textes Nr. 4, S. 61 und Manasse in seinem Schreiben anfangs 1080 RHFr. XIV, S. 781.

2) Gregor VII. ep. coll. 32. 1080 wählte die Kirche selbst den Bischof Walter Hugo Flav. S. 501 = Gallia IV, Instr. 231. Ein Bischof Frotger ist in der Umgebung des Königs zu treffen, Prou 268, 18; 279, 10; 287, 6.

3) Für den Primat von Reims vgl. den Rangstreit des Reimsers mit dem Erzbischof von Trier auf dem Konzil von Reims 1049, Mansi XIX, S. 736: quia Remensis primas esset in Gallia. Die Erwähnung in Manasses Schreiben vom Juni 1078, RHFr. XIV, S. 611 (mihi qui totius Galliae episcopos debeo convocare) spricht gleichfalls dafür, daß es sich um einen französischen Nationalprimat handelte, nicht um jenen Teilprimat über die Secunda Belgica, d. h. die Provinz Reims, wie ihn Urban II. 1089 bestätigt, RHFr. XIV, S. 695. Aber auch hier noch die disziplinäre Stellung nur unter dem Papst: ... ut nulli nisi solummodo Romano pontifici subjectionem et obedientiam debeas omnisque causae tuae judicium solius Romani pontificis definiatur arbitrio.

vorgeworfen; dasselbe mußte er von sich in Rom bekennen [1] Während die Verfahren gegen die anderen Erzbischöfe anscheinend fallen gelassen wurden oder doch in der Stille zu einem Abschluß kamen, konnte Manasse gegenüber ein Austrag nicht erspart bleiben.

Im Sommer 1078, unter dem Druck des bevorstehenden Konzils und auf seine Verdienste für den Papst pochend, hatte er den schon in Rom unternommenen Versuch wiederholt, aus der Legation Hugos eximiert zu werden. Seinen Primat hatte er noch bei seiner ersten Romreise unter Alexander II. nur mit dem Vorbehalt bestätigt bekommen, daß er den Gehorsam gegen römische Legaten nicht ausschließe. Durch den Kunstgriff, daß er Hugo von Die als „ultramontanen" Legaten den römischen gegenüberstellte, gedachte er eine Befreiung von dessen „schimpflichen Zurechtweisungen und Vorladungen" zu erreichen. Gregor wies seine Auffassung von römischen Legaten zurück, tat seine Berufung auf das Reimser Privileg damit ab, mit veränderten Umständen könnten auch Privilegien eine Abänderung erfahren, wie der längst veraltete Arleser Primat erweise, und über das seine werde man zu gelegener Zeit noch mündlich verhandeln können [2]. Das Recht des Legaten, gegen ihn vorzugehen, war somit gesichert. Kein Jahr verging, und der Papst holte überdies zum Gegenschlag aus. Gebuin von Lyon war seinerzeit zum Erzbischof gemacht worden, weil er der geeignete Mann sei, gegen die Anmaßung der Provinzialen anzukämpfen [3]. Obwohl dann sein Verhalten auf dem Konzil von Poitiers in Rom übel vermerkt worden war, wurde er im April 1079 dort freundlich aufgenommen und ihm die Privilegien seines Stuhles bestätigt. In Form einer Bestätigung gab sich auch die Verleihung des Primats über die vier Provinzen Lyon, Rouen, Tours und Sens [4]. Gregor berief sich dafür auf Dekretalen seiner Vorgänger, die aber bisher unbekannt geblieben sind und vermutlich nie vorhanden waren [5]. Deutlicher ist Urban II. in seiner Be-

1) Sudendorf, Registr. I, 13; Greg. Registr. V, 17.

2) Dafür das S. 306 A. 3 genannte Schreiben des Manasse.

3) RHFr. XIV, S. 613: quia valde opportunum videtur ad oppugnandum provincialium arrogantiam.

4) Registr. VI, 34—36 und das Schreiben des Gebuin von Lyon an Rudolf von Tours RHFr. XIV, S. 668.

5) Hinschius I, S. 599.

stätigung vom 1. Dezember 1095, wo von alten Verzeichnissen die Rede ist und offenbar Verzeichnisse der römischen Provinzen aus dem 5. Jahrhundert gemeint sind. In diesen werden die den obigen Kirchenprovinzen entsprechenden römischen alle als Lugdunenses gezählt [1]. Die Einzigartigkeit dieses französischen Teilprimats und seiner Motivierung erhellt daraus, daß ihn sich Vienne zum Muster nahm, als es in der nächsten Zeit daran ging, sich einen ähnlichen Primat über sieben Provinzen Südburgunds und Südfrankreichs zu erfälschen [2]. Das Lyoner Privileg sollte übrigens Geltung haben nur für solche Erzbischöfe, die ohne irgendeine Verpflichtung der weltlichen Gewalt gegenüber ihr Amt erlangt hätten (wie es mit einer Formel heißt, die auf Petrus Damiani zurückgeht [3]: ohne eine Abgabe der Hand, des Gehorsams oder der Zunge), auch nicht durch Übertragung oder Bestätigung einer der Kirche gegnerischen Person.

Schon die langen Ausführungen, mit denen der Papst seine Bestätigung begleitete, lassen eine Neuerung argwöhnen, die er plausibel zu machen suchte. Bis in die Nacht hinein saß er über der Schreibarbeit. Und der besonderen Anstrengung entsprach die besondere Bedeutung der Maßnahme. Quer durch Frankreich war ein Gürtel der deutschen, besser päpstlichen Rhônestadt unterstellt. Der Erzbischof von Lyon, der sich ja ganz dem Einfluß des französischen Königs entzog, war jurisdiktionelle Mittelinstanz zwischen dem Papst und den Erzbischöfen von Rouen, Sens und Tours. Besonders Sens mit den ureigensten Bistümern des Königs wie Paris und Orleans war so unter einem auswärtigen Metropoliten mediatisiert. Gebuin von Lyon mußte in Rom ausdrücklich die Verpflichtung eingehen, in seinen Provinzen dem Bischof von Die bei seiner Tätigkeit an die Hand zu gehen. Der Zweck wurde dadurch noch deutlicher. Der Reimser Primat, an dem sich bisher

---

1) RHFr. XIV, S. 715: catalogorum antiquitas, ebenso Ivo von Chartres Bf. 50. Vgl. MG. Auct. Antiqu. IX, S. 584ff., ed. Mommsen und desselben Zusammenstellung in Abh. Akad. Berl. 1862, S. 511. In der Notitia dignitatum aus den ersten Jahren des 5. Jhd.s findet sich zum erstenmal neben den drei älteren Lyoner Provinzen eine Lugdunensis Senonica, später auch einfach Lugdunensis Quarta genannt.

2) Siehe Wilh. Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum, im Neuen Archiv XIV und XV, über Lyon insbesondere XV, S. 260.

3) Petri Damiani op. XXII: Contra clericos aulicos, c. 1 bei Migne 145, 464.

die Anstrengungen des Legaten gebrochen hatten, sollte durch den Gegenprimat von Lyon lahmgelegt werden. Über was sollte er sich noch erstrecken, wenn Tours und Sens Lyon unterstanden? doch nur die Provinz Reims, über die der Erzbischof ja schon jede Gewalt besaß, die ein Primat gewähren konnte. Nicht umsonst hatte der Papst das Jahr zuvor auf die Möglichkeit einer Abänderung des Reimser Privilegs angespielt. Sie war auf dem Fuße gefolgt.

Im Norden kam Hugo von Die einstweilen nicht dazu, auf dieser neuen Grundlage den Kampf gegen Manasse aufzunehmen. Statt dessen wandte er sich 1079 zum erstenmal den aquitanischen Landesteilen zu.

Die Dynastie der Grafen von Poitou, jetzt auch Herzöge von Aquitanien und Gascogne, hatte ihre klosterfreundliche Tradition bis ins 11. Jhd. hinein bewahrt. Das hinderte sie allerdings nicht, bei der Besetzung ihrer Bistümer Poitiers, Limoges und Saintes ihren Vorteil auf jede Weise wahrzunehmen. Der Klerus von Limoges, der Krönungsstadt der Herzöge von Aquitanien, sandte dem Grafen einmal einen beweglichen Brief: „Wenn Du das Bistum verkaufst, wird er sich an unserem gemeinen Gut schadlos halten. ... Schicke uns einen guten Hirten, keinen Wolf!“[1] Die Gesetzgebung Leos IX. hatte aber bald eingeschlagen. Graf Wilhelm VII. traf mit Bischof Jordan und seinen Klerikern eine Abmachung, er werde den Stuhl nur nach Vereinbarung mit den anderen Wählern besetzen, dabei nicht auf eigenen Gewinn, sondern den Vorteil der Kirche sehen und sie in ihrem Besitz nicht schmälern[2]. Graf Wilhelm VIII. dann sah sich durch seine nach kirchlichem Recht inzestuöse Ehe mit Hildegard von Burgund zu Zugeständnissen an den Papst gedrängt. Vielleicht daß man in dem Bau der Abtei Moutier-Neuf, seiner Dotierung und Tradition an Cluny den Preis für die kirchliche Anerkennung des aus der Ehe geborenen Sohnes und Nachfolgers zu sehen hat[3]. 1074 hatte der Graf seine Mitwirkung an den

1) Gallia II, Instr. 173: si tu vendis episcopalia, ipse manducabit communia.

2) Gallia II, Instr. 172/3: Si comes in episcopatum Lemovicae sedis mitteret episcopum, nullo modo esset facturus sine electione et sine consilio S. Stephani canonicorum et sine consilio ... (folgen die Namen der Laienwähler).

3) Richard II, S. 321 ff.; für Moutier-Neuf vgl. Prou, S. 217, Recueil de Cluny IV, S. 610.

Orientplänen des Papstes angeboten [1]. Im November des Jahres konnte ihn der Papst zu einer Aktion gegen den König auffordern, und im Januar 1078 war er es wieder, der Hugo von Die gegen den ausgesprochenen Befehl des Königs die Feier des Konzils in Poitiers gestattete [2]. Und kurze Zeit darauf machte er sich gleich an die Durchführung der Kanones. Als Abt von Saint-Hilaire in Poitiers — Abt, „soweit es ein Laie sein kann", sagt er selbst — verbot er, künftig Priestersöhne oder sonst Uneheliche mit Kanonikaten auszustatten [3]. Der Schluß liegt nahe, daß er sich auch an die übrigen Dekrete gebunden achtete, zumal die Quellen einen Verstoß dagegen nicht mehr zu verzeichnen wissen [4].

Bischof Amat von Oloron, der schon als Begleiter Geralds von Ostia in diese Gegenden gekommen war, dann 1074 selbst als päpstlicher Legat in der Ehescheidungsangelegenheit des Grafen, schließlich 1077/78 nach Septimanien, Gascogne und Spanien eine Legation gehabt hatte, wurde mit d. J. 1079 ständiger Legat für Aquitanien [5]. Der kirchliche Charakter des Landes, die Gefügigkeit des Grafen, vielleicht auch die versöhnliche Natur des Amat ließen es nicht zu großen Streitigkeiten kommen. Nur kleinere Händel beschäftigten die Konzile, die Amat meist mit Hugo von Die zusammen feierte. Gozelin von Bordeaux, der ja mit den anderen französischen Erzbischöfen in Autun suspendiert worden war, kam bald wieder zum Frieden mit der Kirche. Im Frühjahr 1079 ist er selbst in Rom, und im Oktober können die beiden Legaten in Bordeaux ein Konzil feiern, ebenso das Jahr darauf [6]. Auf dem Konzil von Saintes im Januar 1081 unter denselben Legaten übertrug Graf Wilhelm Cluny eine Kirche, die er aus

1) Siehe oben S. 276.

2) Ebd. S. 297.

3) Besly, Histoire des Comtes de Poitou, Paris 1647, S. 349 = Mansi XX, S. 499.

4) Vgl. Lühe, S. 55 A. und Imbart de la Tour, S. 462 ff.

5) Registr. II, 2, auf dem Konzil von Chalon s. S. Mansi XX, S. 48: für seine Legation nach Spanien Registr. IV, 28 und ep. coll. 21, Registr. VI, 5b die päpstliche Bestätigung seiner Anordnungen, für sein Vikariat in Aquitanien 1079 Gallia II, Instr. 273: jussu ac vice domini papae Gregorii ob ecclesiarum Dei correctionem in Aquitanicas partes directus, und Registr. VI, 24 und 25.

6) I. Konzil von Bordeaux: Gallia II, Instr. 273, die Einladung an Rudolf von Tours RHFr. IV, S. 670; II. Konzil: Mansi XX, S. 527 ff.

Laienhand befreit hatte [1]. Gerade gegen die kleineren Laien war das Zusammengehen des Grafen mit der Kirche fruchtbar. Seine Zuwendungen an die Klöster bestanden häufig, wenn nicht in der Regel, aus Gütern, die er seinen Rivalen abgenommen hatte, den kleinen Herren, die sein Gebiet durchlöcherten und seine Macht schwächten [2]. Von hier aus fällt ein Licht auf die eifrige Klosterpolitik des Grafen, die wieder in diesem Lande der Klöster nahezu seine gesamte Kirchenpolitik ausmachte.

4. Die Errichtung des Lyoner Primats bildete den Auftakt zu einer neuen Rührigkeit des Legaten Hugo von Die. Das längst geplante Konzil sollte im Spätjahr 1079 in Troyes stattfinden [3]. Es schien aber doch gefährlich, sich soweit vorzuwagen, und man sagte es wieder ab. Obgleich auch der Papst für eine Wiederaufnahme der Reformtätigkeit war (auf allen seinen Konzilien sollte Hugo Übertretungen des Investiturverbots mit Exkommunikation ahnden) [4], so drohten doch alle Vorsätze durch einen immer mehr sich auswachsenden innerkirchlichen Zwist wieder unterbunden zu werden. Reibungen der Bischöfe von Mâcon mit der in ihrer Diözese gelegenen, aber exempten Abtei Cluny waren durchaus herkömmlich. Damals lebten sie von neuem wieder auf und wurden dadurch zu einer ernstlichen Gefahr, daß Gebuin von Lyon sich hinter seinen Suffragan stellte. Lyon, das mittels seines Primats das Sprungbrett des Legaten hatte abgeben sollen, und Cluny, dessen Ansehen und mannigfache Beziehungen schier unentbehrlich waren, standen so in bitterem Hader gegeneinander. Man begreift die Sorge des Papstes, der eigens den Bischof Petrus von Albano zur Schlichtung des Streites abordnete. Wohl konnte dieser an Lichtmeß 1080 die Privilegien von Cluny bestätigen und das Interdikt des Bischofs aufheben; aber obgleich ihn der Erzbischof von Vienne, selbst ein alter Cluniacenser, unterstützte, gelang es nicht, den

1) Postquam de manu laicali eripui, RHFr. XIV, S. 766.

2) Richard II, S. 377: Ses générosités immenses à l'égard de Moutierneuf, et dont les historiens lui ont fait tant d'honneur, n'étaient faites la plupart du temps qu'au détriment des détenteurs plus ou moins légitimes des biens dont il disposait ainsi.

3) Registr. VI, 40; RHFr. XIV, S. 781 das Schreiben des Manasse an Hugo von Die.

4) Greg. VII. ep. coll. 32.

Bischof oder seinen Metropoliten zu irgendwelchen Zusagen zu bringen. Der Riß blieb bestehen [1].

Hugo von Die hatte die Wahl zwischen den feindlichen Parteien. Er wollte die Verhandlung über Manasse von Reims nicht von neuem verschieben und konnte es auch nicht gut. Er entschied sich für die Mitarbeit des Gebuin von Lyon, und in Lyon sollte das Urteil über den Reimser fallen. Diesem war freilich der Abt von Cluny als Richter in Aussicht gestellt worden. In dessen Namen zugleich war auch noch die Ladung nach Troyes ergangen. Für Lyon war das nicht mehr möglich gewesen. Der angeklagte Erzbischof hatte davon gute Kunde, und darauf berief er sich auch, als er es ablehnte, sich zu stellen. Sein Anerbieten, sich vor dem Papst selbst zu rechtfertigen, wurde abgeschlagen; ein Versuch, den Legaten zu bestechen, mißlang. Er griff zu Ausflüchten: wegen der Wirren im Reich (Krieg gegen Le Puiset) könne er nicht ungefährdet nach Lyon gelangen; wogegen ihm Langres und Lyon Geleit zusicherten. Er erhob Einspruch gegen die Evokation aus Frankreich, machte den Gegenvorschlag, das Konzil unter Mitwirkung des Königs in einer königlichen Stadt wie Reims, Soissons, Compiègne oder Senlis abzuhalten, kam schließlich zu Drohungen: besser ist es, Ihr erwerbt durch mildes und gerechtes Vorgehen der römischen Kirche in Frankreich Vorteil und Ehre, als Ihr treibt das Land zum Aufruhr und gefährdet seine Ergebenheit. Es war alles umsonst. Das Konzil von Lyon unter Hugo von Die erklärte ihn im Februar oder März 1080 für abgesetzt; die römische Synode im April bestätigte das Urteil und gab nur unter harten Bedingungen dem Manasse eine letzte Frist [2]. Durch den Eid von sechs vertrauenswürdigen Bischöfen mag er sich reinigen vor Hugo von Die und Hugo von Cluny oder, falls der nicht zugegen ist, Amat von Oloron. Aber vor Himmelfahrt noch soll er Reims verlassen und nach Cluny oder La Chaise-Dieu ins Kloster gehen. Das waren Bedingungen, die ein Manasse von Reims nicht eingehen konnte; er trotzte dem Spruch. Ende des Jahres setzte der Papst Klerus

---

1) Gesta Petri Albanensis episcopi RHFr. XIV, S. 47, verbessert im Recueil des Chartes de Cluny IV, S. 677, wodurch die Legation für das Jahr 1080 gesichert wird, was auch Registr. VI, 33, ep. coll. 32 und 37 nahelegen.

2) Registr. VII, 12, 20, Manasse an Hugo von Die RHFr. XIV, S. 782, Hugo Flav. S. 421 f.

und Volk von Reims, den Grafen von Roucy, die Mitbischöfe und den König von seiner unwiderruflichen Absetzung in Kenntnis und drang auf eine Neuwahl. Der kleinen Feinde des unbeliebten Erzbischofs waren zu viele. Ihnen mußte er im Laufe d. J. 1081 weichen. Er ging zum deutschen König, der jetzt mit dem Papst in offenem Krieg lag [1].

Papst und Legat mochten triumphieren. Ihre Sentenz gegen den ersten Bischof Frankreichs war zur Vollstreckung gekommen; der Primas Galliens hatte dem päpstlichen Vikar weichen müssen; die kirchliche Selbständigkeit des Landes hatte einen schweren Stoß erlitten. Man konnte sich fragen, ob nicht damit der französische Investiturstreit überhaupt zu Ende sei; war er doch bisher ganz an die Person des Manasse geknüpft gewesen. Als Anselm von Canterbury später wieder in sein Erzbistum eingesetzt wurde, war in England der Friede mit der Kirche vor der Tür. War es nicht in Frankreich ebenso, als umgekehrt Manasse vertrieben wurde? Er war es nicht. Manasse war ein Vorkämpfer der gallischen Kirche gewesen doch nur, insoweit es um seine eigene Stellung ging. Mehr aus feudalem Trotz, denn in dem Bewußtsein dessen, worum der große Streit geführt wurde, hatte er sich dem Legaten entgegengeworfen. Ein Verfechter der Laieninvestitur war er nie gewesen; hat er sich doch nicht gescheut, wo es gelegen kam, das Verbot gegen die eigenen Suffragane auszuspielen [2]. Den französischen Episkopat um sich zu sammeln hat er nicht verstanden. Dazu war seine Gewaltpolitik nicht angetan, seine Diplomatie zu plump. Man lese nur seine Tiraden von Entschuldigungen, mit denen er den Legaten überschüttete, als er nicht nach Lyon kommen wollte, wo seine besten Argumente unter der Fülle und Albernheit leerer Ausflüchte ersticken [3]. Aus dem Schoße seiner eigenen Kirche waren denn auch die Ankläger gegen ihn aufgestanden. Und die Meute dieser kleinen, aber gefährlichsten Feinde hatte ihn schließlich auch zur Strecke gebracht, als aus sicherer Ferne, von Lyon und Rom, seine endgültige Absetzung dekretiert war. Aber nur weil sein König ihn fallen ließ, war er schließlich unterlegen. Was diesen bewog, ist schwer zu sagen. War es ihm am Ende gar nicht

1) Registr. VIII, 17—20; Guibert de Nogent, S. 130ff.; Benzo von Alba MG. Scriptores XI, S. 656 f.

2) RHFr. XIV, S. 611. 3) Ebd. S. 781 ff.

so unlieb, daß der stolze Erzbischof, der sich selbst geberdete wie ein König [1], zu Fall kam? Oder waren es andere Motive, etwa Nachwirkungen der Schlappe vor Le Puiset, die ihn zu Zugeständnissen an die Kirche geneigt machten? Denn auf der ganzen Linie zeigt sich gleichzeitig ein Verzicht auf die bisher gegen den Legaten gehaltene Front. Auf einer Versammlung in Issoudun im März 1081 unter Hugo von Die und Amat von Oloron [2] fand sich ein stattlicher Teil des königlichen Episkopats ein, unter anderen die Erzbischöfe von Bourges, Tours und Sens, die Bischöfe von Paris und Orleans.

Die Annäherung war jedoch nur von kurzer Dauer. Der Streit ging weiter, nur daß er jetzt, wo er in Manasse einen Brennpunkt verloren hatte, wo die Lage des Papsttums für große Aktionen in Frankreich keine Kräfte übrig ließ, sich in Einzelkämpfe um die Bistümer auflöste. Von entscheidender Wichtigkeit blieb dabei immer im Einzelfall die Parteinahme der Großvasallen für König oder Papst.

Graf Theobald von Blois, der gleich 1077 seinen Arm dem Papste angeboten hatte, in dessen Stadt 1079 das Konzil über Manasse hatte stattfinden sollen, hielt auch weiter am Bunde mit der Kirche fest. Im April 1081 mußte ihm der Papst einen nachgesuchten Dispens für Verkehr mit Exkommunizierten als unmöglich ablehnen, nahm aber die Gelegenheit wahr, seine Ergebenheit lobend zu erwähnen, von der er durch Hugo von Die gehört habe [3]. Unter dem Schutze dieses Grafen konnte die kirchliche Partei im August 1081 in Meaux die Wahl des Abts Arnulf von Saint-Médard zum Bischof von Soissons vornehmen. Arnulf wurde vom päpstlichen Legaten in Die geweiht, mußte seinen Aufenthalt aber in Oulchy-le-Château nehmen, da ihm das Bistum gesperrt blieb. Der König, im Einverständnis mit einem Teil der Wähler, hatte es an Ursio, den Bruder seines Truchsesses Gervasius, gegeben [4].

Wie weit der Legat mit dieser fortgesetzt aggressiven Politik immer im Einverständnis mit dem Papste handelte, muß fraglich

---

1) Guibert de Nogent, S. 30: tantos enim fastus ... conceperat, ut regias majestates, imo majestatum ferocitates imitari videretur.

2) Mansi XX, S. 573, die Zeit nach Chron. S. Petri Vivi RHFr. XII, S. 278.

3) Registr. IX, 9.

4) Mansi XX, S. 578; vgl. Lühe, S. 151; für den Truchseß Gervasius: Prou, S. CXXXVIII.

werden angesichts solch offener Differenzen, wie sie in dem Falle des Bistums Chartres zutage traten. Hugo hatte es sich nicht nehmen lassen, den Bischof Gaufred wieder vor sein Gericht zu ziehen, wozu die Klausel der Amnestie vom Frühjahr 1078 ihm ja auch des Recht gab. Obschon der Angeklagte Reinigung durch sechs Bischöfe angeboten hatte, wurde er wegen Simonie abgesetzt. Im Dezember 1081 kam er mit seinem Oheim, dem Bischof von Paris, nach Rom. Bei der Verhandlung auf der Synode zu Anfang nächsten Jahres waren zwar die Aussagen des Oheims Verteidigers mit dem Tatbestand, wie ihn der abwesende Legat schriftlich schilderte, nicht ganz in Einklang zu bringen, dennoch glaubte der Papst, „unbeschadet der Gerechtigkeit den Fall mit Barmherzigkeit behandeln zu können“, und gab dem Bischof sein Amt zurück. Den Legaten, der sich nachher gegen dieses Urteil ereiferte, mußte er in Schranken weisen [1].

Hugo konnte das verschmerzen. Er hatte inzwischen für seine Person einen Erfolg zu verzeichnen, der das mehr als aufwog. Nachdem Gebuin von Lyon im April 1081 gestorben war, blieb die Besetzung dieses wichtigen Stuhles lange in der Schwebe. Am 24. Oktober forderte der Papst Hugo auf, sich selbst wählen zu lassen. Nach der Konvention der Zeit sträubte er sich lange. Erst anfangs 1083 trat er sein Amt als Erzbischof an [2]. Jetzt vereinigte er in seiner Hand die päpstliche Vertretung für Frankreich mit dem Primat über die vier Provinzen von Lyon bis Rouen, mit der Metropolitangewalt über vier französisch-burgundische Bistümer, eine Machtfülle und Handhaben genug, um das Land im Zügel zu halten.

Wenn je dem König die Bedeutung der Verleihung des Primats an Lyon nicht aufgegangen war — von irgendeinem Schritt dagegen war bisher nichts zu spüren —, jetzt, da Hugo von Die sein Inhaber werden sollte, war die Gefährlichkeit verdoppelt und nicht mehr zu übersehen. Jetzt mußten auch die Augen des Königs auf den Erzbischof von Tours fallen als den einzigen, der den

---

1) Registr. IX, 15, 16, 31.

2) Ebd. IX, 18; vgl. Lühe, S. 14, und für die lange Zeit des Schwankens ep. coll. 40 (Anfg. 1082?): ... audientiam legati nostri, Diensis immo Lugdunensis archiepiscopi, petat, und RHFr. XIV, S. 787 die auf dem Konzil von Meaux, Okt. 1082, ausgefertigte Urkunde, die Hugo als Bischof von Die unterschreibt, während er im Text selbst schon Erzbischof von Lyon genannt ist.



Primat bisher anerkannt hatte [1]. Zudem bot sich gleich die Möglichkeit, gegen ihn vorzugehen; denn vor kurzem hatte er den Haß des Grafen von Anjou auf sich gezogen. Den Zankapfel bot das Bistum Le Mans, das im November 1081 frei geworden war. Ein normännischer Kandidat Hoel wurde von Wilhelm dem Eroberer investiert und später auch in Rouen geweiht [2]. Vergebens hatte Fulco von Anjou durch Druck auf den zuständigen Erzbischof Rudolf von Tours eine Weihe zu hintertreiben gesucht. Der Erfolg blieb aus, aber der Zwist des Grafen, hinter den sich der König stellte, mit dem Erzbischof, der beim Papste Rückhalt fand, war gegeben. Rudolf von Tours bekam vom König eine Vorladung wegen Willfährigkeit gegen die Legaten Amat und Hugo, „die darauf ausgingen, mit List und Trug ihm seine Bistümer zu entreißen“. Die Exekution gegen den Ungehorsamen wurde Graf Fulco übertragen, der sie auch gerne vollstreckte und Rudolf aus Tours vertrieb. Nun griffen der Papst und die Legaten ein; Fulco wurde exkommuniziert, die Kanoniker von Saint-Martin interdiziert. Gerade sie, deren Abt ja der König war, hatten den Erzbischof, den „Gottesfeind“, mit grimmem Haß verfolgt [3]. Der Erzbischof konnte schließlich zurückkehren, vielleicht daß die Aussöhnung mit der Schlichtung des Streites um das Maine im Zusammenhang steht, die ein römischer Presbyterkardinal unternommen haben soll [4].

Ein neuer Zusammenstoß bereitete sich in Flandern vor. Graf Robert der Friese gehört, etwa wie Wilhelm I. von England, zu den Herrschern, die Gregor, so oft sie es auch verdienten, nicht

1) Gebuin an Rudolf von Tours RHFr. XIV, S. 668; Papst Urban II. in der Bestätigung vom 1. Dez. 1095 RHFr. XIV, S. 715.

2) RHFr. XII, S. 591 Ord. Vit.: (König Wilhelm) ei ... curam et saeculare jus Cenomannensis episcopatus commisit; RHFr. XII, S. 539 Gesta pontif. Cenom.; dazu Halphen, S. 185ff.

3) Narratio controversiae inter capitulum S. Martini Turonensis et Radulphum eiusdem urbis archiepiscopum, RHFr. XII, S. 459, die ausführlichste, leider späte und ungenaue Quelle, vgl. Halphen, S. 198; dazu die Briefe Registr. IX, 23, ep. coll. 38, RHFr. XIV, S. 673 ein Priester G. an Rudolf von Tours.

4) Halphen, S. 184. Die Datierung der Urkunde ebd. Catalogue d'actes no. 243 auf den 6. Jan. 1083 scheint mir zu unsicher (Rainald von Reims erstmals zu belegen vor dem 4. Aug. 1084; Prou, S. 282), als daß ich daraus einen Termin für die Beendigung der Tourer Wirren gewinnen möchte.

gerne hart anfaßte, sei es aus instinktiver Zuneigung, aus Respekt vor ihrer Tatkraft oder aus Rücksicht auf ihre Macht. Der Papst hatte in Flandern seine Vertrauten, die dazu dienten, auftauchende Gegensätze zum Ausgleich zu bringen, neben der Gräfinmutter Adela, die einmal dem Papst selbst in Rom besuchte [1], besonders Ingelram, einen Kanoniker von Saint-Omer, der längere Zeit in der Umgebung des Papstes gewesen war [2]. Er verwendete sich 1078 für den Grafen in Rom, der von dem Subdiakon Hubert und Bischof Rainard Hugo von Langres exkommuniziert worden war, — wie er behauptete, nur infolge der Intrigen seiner Feinde. Die beiden Richter bekamen denn auch vom Papst einen Verweis, und Hugo von Die wurde beauftragt, den Grafen, falls er unschuldig oder nachgiebig sei, zu absolvieren [3]. Andere Zerwürfnisse knüpften sich an das Bistum Térouanne. 1078 war Bischof Drogo nach fünfzig Amtsjahren durch Hugo von Die suspendiert worden und kurz darauf gestorben [4]. Sein Nachfolger Hubert, dem man Ketzerei (Verteidigung der Priesterehe?) vorwarf, hatte zu Hause und dem Papst gegenüber einen schweren Stand [5]. Er ging ins Kloster und machte Lambert von Bailleul Platz, der das Bistum vom König kaufte, nicht ohne seinerseits nach kurzem vom Legaten abgesetzt zu werden. Graf Robert von Flandern bot ihm Rückhalt, dem der Papst umsonst einreden mochte, die Treue gegen Gott breche die Treue gegen den König [6]. Aber andere Feinde lauerten auf ihn, Kleriker und Herren des Bistums, voran der Vogt, Eustach von Boulogne. Sie konnten seiner habhaft werden

1) Chron. Mon. Watin. MG. Scriptores XIV, S. 171.; vgl. Registr. IV, 10.

2) Registr. IV, 11: Ingelramno, qui diu nobiscum in sacro palatio mansit; ebd. VI, 26, auch IX, 32.

3) Ebd. VI, 7; VII, 1, Neues Archiv VII, S. 161.

4) Über ihn in den Schreiben des Legaten Hugo und des Erzbischofs Manasse RHFr. XIV, S. 615 und 611; dazu Chron. Mon. Wattin. MG. Script. XIV, S. 172.

5) Registr. IV, 10; VI, 8, 9; VII, 16; NA. VII, S. 162; erwähnt bei Prou am 16. April 1079, S. 244, 25; MG. Script. XIII, S. 646.

6) Ep. coll. 40: quia perniciosius est illum per quem iuratur quam cui iuratur et Deum quam hominem offendere; ep. coll. 41, 42; Registr. IX, 13, 30, 32, 34, 36. Gegen die Umstellung der Registerbriefe bei Jaffé, Regesta 5242ff. und A. Giry, Grégoire VII et les évêques de Térouanne (Revue Hist. 1876), habe ich die ursprüngliche Reihenfolge gelassen, da sie mir auch inhaltlich die natürliche scheint; Bischof Gerard erscheint 1084, „im ersten Jahre seines Amts", Gallia X, Instr. 396.

und entließen ihn nur grausam verstümmelt. In solchem Zustand und mit einem geharnischten Schreiben des Grafen Robert fand er sich beim Papste ein. Beide, Graf wie Bischof lehnten das Urteil des Legaten ab als von Feindschaft gegen König Philipp diktiert. Die mühevolle Reise und die „Liebe zu dem hochedeln Grafen Robert" bewogen den Papst zur Milde. Er erteilte dem Bischof einstweilige Absolution und gab die Zusicherung, daß bei der Neuverhandlung Abt Hugo von Cluny mit den Vorsitz führen werde. Die Analogie mit der Fastensynode von 1078 ist deutlich, noch deutlicher, wenn dann auf dem Konzil von Meaux im Oktober 1082 der Abt ebenso fehlte, wie 1080 in Lyon. Statt seiner zog Hugo von Lyon den Amat von Oloron bei. In Anwesenheit des Grafen Theobald und anderer Herren, einer beträchtlichen Schar burgundischer und champagnischer Bischöfe nahm man die Wahl des Abts Robert von Rebais zum Bischof der Konzilsstadt vor. Den Erzbischof von Sens hatte man nicht gefragt. Lambert von Térouanne wurde von neuem exkommuniziert und diesmal endgültig. Eine Zeitlang noch versuchte Graf Robert, ihm seine Widersacher im Bistum im Zaum zu halten, bis der Papst ihm selbst den Bann androhte. Lambert war nicht mehr zu halten und erhielt in Gerard einen Nachfolger [1].

Es schien, als ob sich der Kampf um die Bistümer dem Ende zuneige. Bei der Neubesetzung von Reims fand es der König geraten, sich mit dem Legaten zu verständigen. Er hatte, durch Geld und Freundschaft bewogen, 1081 dem Helinand von Laon das Erzbistum überlassen. Die beabsichtigte Kumulation beider Bistümer scheiterte aber am päpstlichen Einspruch, und Helinand gab 1083 Reims wieder frei. Rainald, bisher Schatzmeister von Tours, wurde gewählt und wohl auch gleich investiert. Dagegen aber hatte Hugo von Lyon Einwände. König Philipp hoffte, sie durch eine persönliche Aussprache, die er auf 24. Juni (1083?) in Aussicht nahm, zu beseitigen. Der Legat wich aus und bat, die päpstliche Entscheidung, die er wie auch der Erwählte angerufen hatte, abzuwarten. Erst später gelang die Weihe des Rainald [2].

1) Für das Konzil von Meaux: Mansi XX, S. 585 und Registr. IX, 34.

2) Die wichtigste, nur leider bei ihrer Isoliertheit schwer zu interpretierende Quelle ist das Schreiben König Philipps nach Reims RHFr. XIV, S. 142 = Prou, S. 416. Entgegen der Ansetzung von Prou in d. J. 1106—1108 (Gervasius von

Die Stellung Hugos war mit den Jahren gefestigt worden und sein Werk im besten Fortschreiten. Nicht mehr in der überhasteten Weise der ersten Zeit, sondern in langsamer, zäher Arbeit suchte er Boden zu gewinnen. Wenn er von Lyon, jetzt seinem ständigen Sitze, im Land erschien, um da und dort einzugreifen, konnte er sicher sein, überall Bischöfe und weltliche Herren zu finden, die seiner Stimme Resonanz, seinem Willen Nachdruck verliehen. Vor allem, der Boykott durch die Metropoliten war gebrochen. Rudolf von Tours, sein getreuer Gefolgsmann und Untergebener, hatte sich behaupten können, der Erzbischof von Reims, einst sein vornehmster Widersacher, weichen müssen. Und die Nachfolge war an seine Zustimmung gebunden. Richard von Bourges war öfters auf seinen Versammlungen zu treffen. Auf die burgundischen Bischöfe konnte er zählen, ebenso auf viele der champagnischen. Selbst in Flandern war er siegreich geblieben. Freilich alles war noch nicht erreicht. Die Laieninvestitur und Simonie waren noch

---

Rethel und Rudolf der Grüne Bewerber um Reims) möchte ich es mit Dom Bouquet in d. J. 1083—1084 zurückbringen.

Das Schreiben läßt sich inhaltlich mit den ziemlich gut bekannten Ereignissen d. J. 1106—08 (die Quellen bei Prou) kaum zusammenbringen. Der päpstliche Vertrauensmann dabei war Ivo von Chartres und nicht ein Erzbischof von Lyon. Das Eingreifen eines solchen konnte sich nur auf eine päpstliche Legation gründen, denn der Lyoner Primat gab ja über Reims keine Rechte. Nun läßt sich aber für Joceran von Lyon eine Legation nicht nachweisen, s. Gallia IV, 109ff., und auch für die späteren Jahre Hugos nicht mehr. Außerdem starb Hugo schon am 7. Okt. 1106 auf dem Weg zum Konzil von Guastalla, nachdem Reims wenig zuvor, am 17. Sept. 1106 (wie auch Prou annimmt), mit dem Tode Manasses II. frei geworden war. Zwischen beiden Daten hat aber die auf einen 24. Juni geplante Aussprache des Königs mit dem Erzbischof von Lyon keinen Platz.

Da die Vakanz d. J. 1096 nicht in Betracht kommen kann, so bleibt nur die Zeit vom Sturze Manasses I. bis zur Weihe des Rainald, 1081—1084, s. oben S. 314 A. 4 und Annales Remenses MG. Script. XVI, S. 732 z. 1085. Für diese Zeit war ja auch Hugo von Die, später von Lyon, ausdrücklich mit der Kontrolle der Neuwahl beauftragt, Registr. VII, 17. Hier soll Helinand von Laon das Erzbistum zwei Jahre innegehabt haben, Guibert de Nogent, S. 131, mit Willen des Königs freilich, aber vermutlich ohne Wahl. Auch konnte Hugo von Die kaum vor d. J. 1082 Erzbischof von Lyon genannt werden, s. S. 313, und noch in diesem Jahre waren die Beziehungen des Königs mit dem Legaten zu gespannt (Registr. IX, 32 Gregor an Hugo: propter regem Francorum, qui a te dissidet), als daß die Anregung einer persönlichen Aussprache möglich gewesen wäre. So bleibt nur die Beziehung des Schreibens auf die Wahl des Rainald, 1083 oder 1084, die freilich sonst ganz im Dunkel liegt.

nicht tot. Der König verharrte im ganzen in seiner Abneigung. Die Grafen von Anjou und Flandern waren gewillt gewesen, ihn zu unterstützen, und waren es wohl weiterhin, aber nur, wenn sie ihren eigenen Vorteil dabei fanden. Der Erzbischof von Sens machte Miene, in die Lücke zu treten, die der Sturz des Manasse gelassen hatte; er war weit entfernt, den Lyoner Primat anzuerkennen oder Eingriffe des Legaten in die ihm unterstellten Bistümer als gültig hinzunehmen. Die noch widerstrebenden Kräfte mußten an Bedeutung gewinnen mit der Verschlechterung der Lage des Papstes. Zur großen Friedenssynode im November 1083 war die gallische Geistlichkeit geladen worden. Nur wenige, und das wohl meist Südfranzosen, wie der Bischof von Rodez, fanden sich ein. Hugo selbst, der Vikar für das nördliche Frankreich, wurde im Auftrag Heinrichs IV. am Überschreiten der Alpen gehindert [1]. Die Macht des deutschen Königs lag von nun an zwischen Frankreich und dem Papsttum. Hugo von Lyon war für seine Tätigkeit auf sich gestellt, sein Arm, ohne den Rückhalt am Papste, gelähmt und sein Werk gefährdet [2].

5. Der Nordwesten und Süden Frankreichs haben bei aller sonstigen Gegensätzlichkeit ihrer Struktur doch das eine gemein, daß die rechtlich zwar aufrecht erhaltene Lehenshoheit des Königs zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken war. Bei der Krönung König Philipps 1059, wo doch sonst fast alle Großvasallen, Aquitanien und Burgund, Flandern und Anjou, vertreten waren, fehlten Toulouse und Normandie [3].

Wie die kirchliche Bearbeitung des nördlichen Frankreich von einer Neubesetzung der burgundischen Stühle von Vienne und Lyon begleitet war, so war im Süden die Gewinnung der Provence mit der des Languedoc aufs engste verflochten.

---

1) Ep. coll. 23, Bernold MG. Script. V, S. 438 z. 1083, dagegen aber wieder Registr. IX, 23: pauci quoque Gallicani. Der Bischof von Rodez auf der Rückreise von Rom in Saint-Pons de Thomières, Gallia I, Instr. 50.

2) Hugo von Lyon scheint in der Zeit nach 1083 noch Konzile in Autun und Déol gefeiert zu haben, auf denen er sich mit dem Streit der Abtei Marmoutier mit Erzbischof Rudolf von Tours befaßte, RHFr. XIV, S. 93 ff. Die einzige Quelle dafür ist aber chronologisch so wirr, daß sie kaum zu verwerten ist. Möglicherweise gehören die beiden Konzile erst in die Mitte der neunziger Jahre, wo 1094 ein Konzil in Autun unter Hugo noch zu erwähnen sein wird.

3) RHFr. XI, S. 32 f.



Das südliche Burgund war bei seiner staatlichen Entwurzelung den kirchlichen Herrschaftsplänen in besonderem Maße günstig. Einen wirksamen Widerstand konnte es nicht aufbringen. Die Herrschaft des deutschen Königs war reine Theorie. Die Urkunden von Sankt Viktor von Marseille bezeichnen den Zustand besser, wenn sie 1038 und wieder 1074 datieren: Nullo nobis alio rege solo Christo Domino in perpetuum [1]. Die Zählung nach den Regierungsjahren des deutschen Königs bricht mit d. J. 1067 ab [2], und in der Verlegenheit griff man jetzt dazu, die Zeit nach den Jahren des französischen Königs zu bezeichnen [3]. In dieser Terra nullius wurden ein Hauptwerkzeug der päpstlichen Politik die Mönche von Sankt Viktor und ihre Äbte aus dem Hause der Vicomtes von Marseille, Bernhard, der 1077 für den Papst in deutscher Gefangenschaft lag [4], und Richard, der mehrfach Legationen nach Südfrankreich und Spanien unternahm [5]. Länger schon hatte der Papst die Absicht, die Abtei Rom unmittelbar zu unterstellen. Im Juli 1079 verwirklichte er sie. Keine weltliche oder kirchliche Macht außer dem Papst soll künftig etwas über sie vermögen [6].

Nach des Papstes eigenen Worten sollte damit Sankt Viktor Cluny gleichgestellt werden. Das Ergebnis war freilich ein anderes. Während Hugo von Cluny nie ein Amt an der Kurie bekleidete, war Richard von Marseille Presbyterkardinal. Cluny, das seine Immunität vor mehr als anderthalb Jahrhunderten von einem weltlichen Herrn verliehen bekommen hatte, nahm dem Papst gegenüber eine viel unabhängigere Stellung ein als Sankt Viktor, dessen

---

1) Cartulaire de Saint-Victor (Collect. de documents inédits) I, S. 519 u. 521.

2) Jacob, S. 59 A. 1.

3) 1060 die Schenkung des Peter von Volonne (bei Sistéron) für Sankt Viktor zählt noch nach dem deutschen und französischen König zugleich, Cartulaire I, 50, dann aber häufig Zählungen nur nach den Jahren König Philipps, z. B. Cartulaire I, 454; II, 90. 161. Bezeichnend sind natürlich nur solche Urkunden, die inhaltlich auf Frankreich gar keinen Bezug haben.

4) Registr. V, 7; VI, 15: factus est obediens usque ad corporis captionem.

5) Registr. VII, 6. 7; VIII, 2—4.

6) Cartulaire de Saint-Victor II, 214: ... tali libertate donamus, ut nullus imperatorum sive rex sive dux seu marchio seu archiepiscopus aut episcopus, sive aliqua humana potestas super eum aliquam violenciam vel potestatem exercere presumat.

Immunität erst von heute und von des Papstes Gnaden war [1]. So hatte es auch an Reibungem der Cluniacenser mit päpstlichen Legaten nicht gefehlt, besonders wo diese in ihre Haupteinflußsphäre, Spanien, eingriffen. Das hatte schon Hugo Candidus erfahren müssen, als ihm 1073 die Cluniacenser auf einer römischen Synode Simonie vorwarfen, die er sich auf seiner Legation nach Südfrankreich und Spanien habe zuschulden kommen lassen. Bei einer erneuten Legation nach Spanien in diesem Jahre noch versuchte Gregor selbst, ihm die Cluniacenserkongregation freundlich zu stimmen [2]. Auch Kardinal Richard von Sankt Viktor stieß in Spanien auf den überragenden Einfluß des Cluniacensermönchs Robert, des ersten Ratgebers König Alfonsos. Er versuchte umgekehrt, Robert mit der Anschuldigung der Simonie zu bekämpfen [3]. Der Widerstreit der cluniacensischen und päpstlichen Interessen lag ja auch offen. König Alfonso bezahlte wie schon sein Vater an Cluny einen Zins [4]. Wenn nun der Papst ganz Spanien als Eigen der römischen Kirche betrachtete [5], so wäre die Anerkennung dieses Anspruchs durch die spanischen Herrscher eben auch wieder ein Zins gewesen, jetzt an Rom. Wie in Spanien, so stand auch in Südfrankreich Sankt Viktor gegen Cluny, gegen das es jetzt in seiner neuen Gestalt ein Gegengewicht bildete. Es hatte hier im wesentlichen nur die Reform und die Aufsicht über die romunmittelbaren Klöster; Ausnahme war es, wenn Abt Richard neben Hugo von Die als Vorsitzender eines Konzils in Aussicht genommen wurde [6].

In der Provence war Richard verwandtschaftlich zu sehr gebunden, als daß er für eine durchgreifende Reform in Betracht gekommen wäre. Sie blieb Hugo von Die zu tun. In Avignon saß er 1080 zu Gericht über den südburgundischen Episkopat, setzte die Erz-

1) Noch 1065 hatten Bischof und Vicomte bei der Wahl ihre Zustimmung gegeben, Albanès, Gallia christ. noviss. II, col. 62.

2) Bonizo, Ad amicum, MG. Lib. de lite I, 600.

3) Registr. VIII, 2–4.

4) Recueil de Cluny IV, S. 551 ff.

5) Registr. I, 7 und IV, 28.

6) Registr. IX, 6, 22, ep. coll. 43: Urbans II. Verleihung einer bestimmten päpstlichen Stellvertretung an Richard auf dem Konzil von Piacenza, die wohl schon ähnlich in der Zeit Gregors bestanden hat: in quibusdam monasteriis disponendis, abbatum scilicet ordinationibus atque correctionibus suas vices committit, Cartulaire II, 208.

bischöfe von Arles und Embrun, die Bischöfe von Grenoble und Cavaillon ab und nahm seine neuen Anwärter gleich mit nach Rom zur Weihe [1]. Die Wähler von Arles hatte Papst Gregor schon im Frühjahr 1079 zu einer Neuwahl aufgefordert. Der Bischof von Gap als päpstlicher Visitator sollte die Wahl eines von Hugo von Die zu bestimmenden Kandidaten leiten oder besser, da bei ihnen doch kein geeigneter Mann zu finden sein werde, sie sollten sich zum voraus verpflichten, den Erzbischof anzuerkennen, der ihnen von Rom geweiht und mit dem Pallium zugehen werde [2]. Man sieht, hier zeichnen sich schon die Gedanken des das Jahr darauf verkündigten sog. Devolutionsrechtes ab: Beaufsichtigung der Wahl durch einen päpstlichen Beauftragten, möglichst aber die Ablösung der lokalen Wählerschaft durch den Papst selbst. Der größte Erfolg Hugos von Die folgte noch nach, als 1081 am 25. August Graf Bertram von der Provence sich und sein ganzes Land dem Papste auftrug, ihm die Besetzung aller Kirchen, Bistümer und Abteien überließ [3].

Gleichzeitig hatte Hugo das Languedoc in Angriff genommen, wo Wifred von Narbonne die Rolle des Manasse in der Champagne spielte. Exkommunikationen, die schon frühere Päpste über ihn verhängt hatten, waren wirkungslos abgeprallt. Noch im Frühjahr 1076 mußte der Bischof von Agde gebannt werden, weil er mit ihm im Verkehr stand [4]. Erneut wurde Wifred durch Amat von Oloron auf dem Konzil von Bisuldunum exkommuniziert, was der Papst im Frühjahr und Herbst 1078 bestätigte und die Absetzung für unwiderruflich erklärte [5]. Noch vor Manasse war ihm dasselbe Schicksal beschieden: er mußte weichen, und das Erzbistum kam in die Hände

1) Hugo Flav. MG. Script. VIII, S. 422.

2) Registr. VI, 21: quatenus cum illius consilio aut talem personam secundum Deum eligatis, quam vicarius noster, Hugo Diensis episcopus, litteris suis vobis commendet aut, si apud vos, quod credimus, tanto regimine digna inveniri persona non potest, ...

3) Registr. IX, 22 = Hist. gén. de Languedoc V, 670. Dazu das Schreiben des Grafen Bertram an den Papst: Baluze, Miscellanea VII, S. 128: Noveris enim, quemadmodum dereliquerim Dei et S. Petri et Pauli (so doch wohl statt des Ri.) ac tui pro amore omnes episcopatus et abbatias. Hier auch ausdrücklich ein Hinweis auf Hugo von Die.

4) Registr. III, 10a.

5) Mansi XX, S. 491; Registr. V, 14a, VI, 5b.

des Peter Berengar, Bischofs von Rodez, sicher nicht ohne Zutun seines Herrn, des Grafen Raimund von Saint-Gilles. Aber der Papst war hart und exkommunizierte auch ihn im März 1080[1]. Hugo von Die, vielleicht zusammen mit Amat von Oloron, hielt auf einer Versammlung in Toulouse Abrechnung, exkommunizierte den simonistischen Frotar von Albi, weihte für Rodez einen Pons Stephan, ernannte wohl auch gleich den Abt Dalmatius für Narbonne[2]. Volk und Vicomte von Narbonne mußten wegen ihres Widerstandes exkommuniziert werden; sie wollten sich den Erzbischof, den ihnen die römische Kirche „rechtmäßig" bestellte, nicht aufdrängen lassen[3]. So wenig wie in Arles war in Narbonne der Wille der Wählerschaft für Gregor und seinen Legaten maßgebend. Nicht durch Zufall dürfte die Verkündigung des Devolutionsrechts im päpstlichen Register neben der Exkommunikation des Erzbischofs Peter stehen[4]; in Narbonne erfuhr es auch seine erste Anwendung. Die Vertreibung des Peter war nur möglich dadurch, daß Graf Raimund von Saint-Gilles, der ja auch Lehensherr über Narbonne war, wieder der „liebste Sohn" des Papstes geworden war. Seine kanonisch unzulässige Ehe war inzwischen aus der Welt geschafft, allerdings unter päpstlicher Anerkennung des daraus geborenen Bertram[5]. Eben um diese Zeit ging er eine neue Ehe ein mit Mathilde, der Tochter Rogers von Sizilien[6]. Er schloß sich jetzt ganz der kirchlichen Reform an; soweit bekannt als erster der französischen Fürsten verzichtete er auf sein Spolienrecht 1084 gegenüber Béziers[7]. Und das Jahr darauf bekam er Gelegenheit, seine Ergebenheit gegen Rom vollends ins rechte Licht zu stellen.

---

1) Registr. VII, 14a.
2) RHFr. XIV, S. 49: Notitia de ecclesia de Viancio; ep. coll. 35.
3) Registr. VIII, 16, ep. coll. 35: quem Romana ecclesia vobis legaliter constituit.
4) Registr. VII, 14a, das neue Wahlrecht, auch MG. Constit. I, S. 555, für seine Bedeutung Hampe, Kaisergesch., S. 59/60, Hauck III, S. 821.
5) Registr. VIII, 16 nennt der Papst Raimund und Bertram seine „carissimi filii".
6) RHFr. XIII, S. 725 Gaufred Malaterra, dazu Hist. gén. de Languedoc III, S. 448 und Chalandon, Histoire de la domination normande en Italie, 1907, I, S. 351.
7) Hist. gén. de Languedoc V, S. 685, das Spolienrecht ganz deutlich umschrieben: requirebam enim hucusque, cum mortuus esset episcopus Bitterrensis, totum suum avere quod inveniebatur et totam suam substantiam et habere volebam in opus meum et in meo dominio.

Von Salerno aus hatte Gregor um die Wende des Jahres 1084 den Bann über Wibert und Heinrich IV. erneuert. Weniger die Verkündigung dieser Sentenzen war es dann, was von hier Petrus, den Bischof von Albano, und Gisulf, Fürsten von Salerno, nach Burgund und Frankreich, den Abt Jarento von Dijon nach Spanien führte. Sie sollten die finanziellen Quellen dieser Länder für den bedrängten Papst flüssig machen. Und der Bedrängnis mag man auch das Mittel zugut halten, auf das Gregor verfiel, um seine Forderungen an Frankreich zu begründen. Gestützt auf eine gefälschte, aber schon von Leo IX. bestätigte Urkunde Karls des Großen, die aber nicht den Schatten dessen besagte, erhob er Anspruch auf einen Anerkennungszins von ganz Frankreich; jedes Haus sollte als wenigstes einen Denar jährlich an den Lateran abführen [1]. War der Anspruch erstaunlich, der die Legation begleitete, so war ihr Beginn doch über Erwarten ermutigend. Sie landeten in Saint-Gilles auf dem Boden des Grafen Raimund, einem der drei in der Urkunde namentlich genannten Orte. Da war es Graf Peter von Substantion, ein Vasall des Raimund, der in Anwesenheit des Bischofs Petrus von Albano sein ganzes Land von der römischen Kirche zu Lehen nahm. Eine Unze besten Goldes wollte er jährlich dem Papste zahlen, dem allein künftig die Besetzung des zur Grafschaft gehörigen Bistums Maguelonne zustehen solle [2]. Das Beispiel des Grafen der Provence hatte damit auf

1) Bernold MG Scriptores V, S. 441 z. 1084; Hugo Flav. ebenda VIII, S. 464; Registr. VIII, 23, dazu Scheffer-Boichorst, Ges. Schriften I, S. 107: Die Ansprüche Gregors VII. auf Gallien als zinspflichtiges Land ... Für die Ansetzung des Schreibens zu 1084 schließe ich mich Giesebrecht, Kaiserzeit 4. A., Bd. III, S. 1165 an. Über Bedenken, das Stück zeitlich aus dem Zusammenhang des Registers loszulösen, hilft hinweg, daß es gerade am Schlusse des VIII. Buches steht und daher leicht spätere Zutat sein kann. Nach den neueren Untersuchungen von Peitz, S. B. d. Wien. Ak., phil. hist. Kl. 165, 1911 und Caspar, N. A. 38, S. 144ff. über die Beschaffenheit des Kodex fällt es, zusammen mit dem vorhergehenden, gleichfalls undatierten Schreiben Registr. VIII, 22, in der Tat aus dem Rahmen des VIII. Buches heraus. Es ist davon getrennt nicht bloß durch ein späteres Ersatzblatt, auch durch die auffällige Kürzung des Papstnamens; siehe in der Ausgabe des Registers von Caspar S. XXXVIII/XXXIX.

2) Gallia VI, S. 349 = Hist. gén. de Languedoc V, S. 695: Ego Petrus, comes Melgoriensis, ... dono Domino Deo et beatis apostolis eius Petro et Paulo meipsum et omnem honorem meum, tam comitatum Sustantionensem quam episcopatum

französischem Boden Nachahmung gefunden, und für ein französisches Bistum war damit die Frage der Laieninvestitur in der denkbar radikalsten Weise gelöst. Der Schritt des Grafen hat übrigens eine örtliche Vorgeschichte. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts hatte Bischof Arnald durch gründliche moralische, wirtschaftliche und militärische Reformen Maguelonne aus dem Verfall während der Sarazenenzeit herausgerissen. Das Bistum hatte von da ab einen gewaltigen Aufschwung genommen, so daß es den Grafen überflügelte [1]. Im Juli 1079 verpfändete Graf Gottfried dem Bischof seine Schiffe für 1000 Solidi, sechs Wochen darauf überließ er sie ihm ganz [2]. So mochte auch die Tradition nur das Schlußergebnis des allmählichen Hinauskaufens der weltlichen Macht durch das wirtschaftlich florierende Bistum sein.

Das braucht die Anschauung eines großen Erfolgs für den Papst keineswegs zu beeinträchtigen. Nur unter dem starken Eindruck seiner Gewalt, wie ihn auch die eine Urkunde d. J. 1079 verrät [3], war es soweit gekommen. Gregor VII. starb schon vier Wochen nach dem Tag der Schenkung, kaum daß er noch erfahren konnte, wie in den Monaten seiner größten Anfechtung seine Gedanken eines auf Lehenshoheit beruhenden päpstlichen Weltreiches in Frankreich einschlugen. Bischof Gottfried von Maguelonne begegnet im Frühjahr 1086 mit der Markgräfin Mathilde zusammen am Sterbebett des Anselm von Lucca; erst Urban II. konnte ihm seine neugewonnenen Rechte verbriefen [4]. Die Tradition von Maguelonne

Magalonensem. ... comitatus Sustantionis et episcopatus Magalonensis jure proprio sit bb. apostolorum Petri et Pauli. Ego autem praedictum comitatum habeam per manum Romani pontificis sub illius fidelitate et singulis annis pro censu persolvam unciam auri optimi. Sit vero in potestate Romani pontificis in episcopatu Magalonae quem placuerit episcopum juste et canonice ordinare. — Das Datum der Urkunde, 27. April 1085, mit dem ersten bekannten Schreiben Gregors aus Salerno (Jaffé, Regesta 5272 vom 11. Dezember 1084) zusammengehalten, ermöglicht eine ungefähre Begrenzung des Beginns der Legation.

1) Vgl. Schaube, Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets, 1906, S. 100 mit Molinier in Hist. gén. de Languedoc XII, S. 154.

2) Hist. gén. de Languedoc V, S. 644 ff.

3) Ebd.: Gregorio papa in Roma, cui subjacet universalis ecclesia.

4) Overmann S. 153. Im April 1086 kehrt auch Gisulf von Salerno von seiner Legation zurück, Petri Chron. Casin. MG. Scriptores VII, S. 748. Urbans Privileg für Bischof Gottfried von Maguelonne RHFr. XIV, S. 690 = Jaffé, Regesta 5375; vgl. auch 5377.

blieb der Ausgangspunkt aller künftigen Ansprüche des Papsttums auf diese Teile des Languedoc. Nachdem die Grafen von Toulouse hundert Jahre später die Erbschaft des Hauses Substantion angetreten hatten, wollten sie von einer Vasallität dem Papste gegenüber nichts wissen. Erst Innocenz III. gelang es während der Albigenserkriege, die alten Ansprüche wieder aufzugreifen und durchzusetzen, auch hier das Werk Gregors VII. fortzuführen [1].

6. Die Normandie war, wie sie staatlich vom übrigen Frankreich getrennte Wege ging, so auch mit dem französischen Investiturstreit nur lose verknüpft. Trotzdem war die Stellung des Landes zum Papsttum naturgemäß für das königliche Frankreich von großer Bedeutung. Wie, wenn der Herzog, der unter der Fahne des hl. Petrus zur Eroberung Englands gezogen war, sich den Gregorianischen Forderungen ebenso erschlossen hätte wie Burgund? König Philipp und seine Bischöfe, von Ost und Westen unter Feuer genommen, hätten aller Voraussicht nach einen unhaltbaren Stand gehabt.

Es kam nicht so. Die straffe Herrschaft des Herzogs, der sich die Kirche einzuordnen hatte, setzte den Wünschen Gregors ein unüberwindliches Hindernis entgegen. Für die strenge Abhängigkeit der normannischen Kirche von ihrem weltlichen Herrn sind die schon erwähnten Fälle des Abts Robert von Saint-Evroul und des Erzbischofs Malger von Rouen bezeichnend [2]. Widersetzlichkeiten seiner Bischöfe und Äbte, wenn sie sich je zeigten, schlug der Herzog nieder, sei es mit oder gegen Rom. Gegen die Hierarchie war das Land nahezu hermetisch abgeschlossen. Der Verkehr der normannischen Geistlichkeit mit dem Papste oder Legaten war auf das Nötigste beschränkt und an die Erlaubnis des Herzogs und Königs gebunden; im September 1079 klagt der Papst, kein Heidenkönig nehme sich das gegen den apostolischen Stuhl heraus, was König Wilhelm sich gestatte, wenn er, jeder Ehrerbietung und Scham bar, nicht erröte, Bischöfe und Erzbischöfe von den Schwellen der Apostel fernzuhalten. Und der Papst bat, es möchten doch wenigstens zwei Bischöfe aus jedem Erzbistum zur nächsten Fastensynode kommen [3]. Die Mahnung blieb erfolglos. 1081 schreibt er

1) Hist. gén. de Languedoc XII, S. 385.

2) Siehe oben Seite 266 und 299. 3) Registr. VII, 1.

wieder dem Erzbischof Wilhelm von Rouen, er erinnere sich nicht, ihn oder einen seiner Suffragane jemals bei sich gesehen zu haben; er selbst habe noch nicht einmal das Pallium eingeholt. Auch um seine Legaten, die doch in der Nähe seien, hätten sie sich nicht gekümmert [1]. Nur einen Untertanen des Herzogs, den Subdiakon Hubert [2], konnte der Papst mit Missionen nach der Normandie und England beauftragen. Der päpstliche Vikar für Frankreich, Hugo von Die, ist anscheinend nie in die anglonormannischen Länder gekommen. Wohl aber hat er einmal mit Amat von Oloron zusammen den Versuch gemacht, die normannischen Bischöfe auf ein französisches Konzil, vielleicht nach Saintes im Januar 1081, zu evozieren. Es erschien keiner, und sie wurden insgesamt, der Erzbischof allein ausgenommen, suspendiert.

Der Papst dachte anders und hat das Urteil nicht bestätigt. Er gab sich mit der Entschuldigung der Betroffenen, Furcht vor dem ihnen feindlichen König von Frankreich habe sie abgehalten, ohne weiteres zufrieden [3]. Ähnlich hatte er früher den Mönch Tiezo desavouiert, als dieser gleichsam in seinem Auftrag gegen den König scharfe Worte gebraucht hatte [4]. Er war für ein solches Vorgehen nicht zu haben. Im April 1080 fand er für den König, seinen „liebsten Sohn“, die „Perle der Fürsten“, gewinnende Worte, erinnerte ihn an die alte Liebe, die sie — von der Eroberung Englands her — verband. Wie er auf seinen Einspruch hin die Anordnung für Dol in der Bretagne revidiert und allmählich aufgehoben hat, hat er jetzt auf sein Verwenden hin einen Abt Juhel von Le Mans absolviert und dem dortigen Bischof sein Amt zurückgegeben. Beide hatten sich eines Vergehens gegen das Investiturverbot schuldig gemacht [5]. Gab sich der Spruch auch „dictante justitia“, er ist noch mehr durch die Rücksicht auf den Herzog diktiert. Kam doch dieser im übrigen entgegen und tat dem kirchlichen Reformprogramm gerne Genüge, soweit es der weltlichen Herrschaft ungefährlich war oder gar zu ihrem Vorteil sich gestalten ließ: er zerstört die Kirchen nicht, verkauft sie nicht, zwingt die Priester zum Verzicht auf ihre Frauen, die Laien zur

1) Ebd. IX, 1. 2) Ebd. VII, 26: fidelem communem.
3) Ebd. IX, 5. 4) Ebd. VII, 1.
5) Ebd. VII, 23, 27; für Saint-Pierre de Couture in Le Mans, die Abtei des Juhel, vgl. die Schreiben des Rudolf von Tours RHFr. XIV, S. 667 und 671.

Aufgabe der Zehnten [1]. Er selbst versammelte zu Pfingsten 1080 seine normannischen Bischöfe in Lillebonne und wiederholte die kirchlichen Bestimmungen. Sie bezogen sich freilich nur auf das Verhältnis der Geistlichen und Laien zu den Bischöfen. Die spezifisch gregorianische Gesetzgebung über die Bistümer war nicht dabei. Ja, für die Pfarreikirchen anerkannte man den weltlichen Einfluß ausdrücklich, wenn man den alten Kanon weiterschleppte: nur mit Zustimmung des Bischofs darf ein Laie einen Geistlichen für eine Kirche bestellen oder absetzen [2]. Damit erklärte sich der Papst „pro tempore" zufrieden. Seine Legaten, die solche Rücksichten nicht kannten, zügelte er 1081 und wies sie an, ohne sein Einverständnis den König nicht zur Erbitterung zu treiben, die kanonische Strenge zu mildern, „der stürmischen Zeit halber einiges nachsichtig zu beurteilen, anderes ganz zu übersehen". Habe sich doch der König nicht zu einem Bündnis gegen die Kirche verleiten lassen, das ihm ihre Feinde antrugen [3]. Damit lag das eigentliche Motiv der päpstlichen Zurückhaltung (discretio) bloß.

Gregor, dessen Intransigenz doch auch ihre Grenzen hatte, wollte den Normannen nicht an die Seite Heinrichs IV. oder Philipps I. treiben. Anderseits konnte er so der finanziellen Unterstützung der anglonormannischen Länder sich erfreuen. Gelder zu sammeln, nicht die Reform zu betreiben, war der Zweck der wiederholten Sendungen Huberts. Als er in der Normandie später starb, ging Urban II. daran, „das viele Geld, das er an Zinsen für den hl. Petrus gesammelt haben soll", zu bergen [4]. Darüber hinaus, zu einer militärischen Unterstützung war der König nicht zu haben. Das mußte sein Bruder Odo, Bischof von Bayeux und Graf von Kent, erfahren, der anscheinend etwas ähnliches plante. Er wurde

---

1) Registr. IX, 5; dazu das schönfärberische Bild des Ord. Vit. RHFr. XI, S. 241/242.

2) RHFr. XII, S. 776 Chron. Lirense, ebd. 600 Ord. Vit. = Mansi XX, 555.

3) Registr. IX, 5: hac turbationis tempestate quaedam parcendo, nonnulla dissimulando.; ... contra apostolicam sedem rogatus a quibusdam inimicis crucis Christi pactum inire noluit.

4) Registr. VII, 1; RHFr. XIV, S. 699 Urban an Anselm von Le Bec: cum enim a domino praedecessore nostro sanctae memoriae Gregorio legationem in Anglorum regno acceperit, multa ex censu b. Petri dicitur collegisse. Vielleicht handelt es sich um eine Legation parallel der des Gisulf, Petrus und Jarento nach Spanien, Frankreich und Burgund.

ins Gefängnis geworfen, die Güter seines Bistums zum großen Teil konfisziert. Lanfrank, ein Gegner des Odo, auch in der Streitfrage des Berengar von Tours, wußte Bedenken über die geistliche Gerichtsbarkeit leicht zu beschwichtigen: man verurteile ja nur den Grafen, nicht den Bischof. Dem Papste blieb nur, dem König sein schmerzliches Bedauern über den Vorfall auszudrücken[1].

(Fortsetzung folgt.)

Humanismus und Reformation

Von J. Haller, Tübingen

Die Historische Zeitschrift bringt im 3. Heft ihres 127. Bandes unter dem vielversprechenden Titel „Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus“ einen langatmigen Aufsatz von Gerhard Ritter, der sich an einer Stelle mit mir in einer Weise beschäftigt, die ich nicht unerwidert hingehen lassen kann. Es heißt dort (S. 433): „Es gehört zu den Erbstücken der älteren nachhegelischen und protestantisch-liberalen Geschichtschreibung ... wenn auch einzelne neuere Historiker noch dazu neigen, die ‚freiheitlichen‘ religiösen Ideen des Humanismus in allzu enge Verbindung mit denen der Reformation zu bringen.“ Dazu die Fußnote: „In besonders auffälliger Weise sind die Unterscheidungslinien verwischt in der Rede von Joh. Haller, Die Ursachen der Reformation, 1917. Da erscheint Erasmus in einem Atem als Aufklärer, Rationalist, Geistesverwandter Lessings und gleichzeitig Luthers. Dieser wird geradezu als sein ‚Jünger‘ bezeichnet und das Wesentliche der lutherischen Tat nur darin gesehen, daß er die ‚Zündschnur‘ zu einer fertig vorbereiteten Explosion ‚faßt und in Brand steckt‘. In den Schriften des Erasmus sei ‚alles Wesentliche schon enthalten, was die Reformatoren gegen die bestehende Kirche vorgebracht haben, alles, was sie forderten und durchsetzten‘. Das ist offenbar ein Rückfall in längst überwundene ältere Vorstellungen.“

Ich müßte dieses vernichtende Urteil, das mich als rückständig zum alten Eisen wirft, in Demut — „mit der Bescheidenheit, die dem Älteren geziemt“ — über mich ergehen lassen und mich über die offenbare Unfreundlichkeit, mit der mich Ritter im Gegensatz zu allen andern Autoren,

1) Registr. IX, 37, ep. coll. 23; RHFr. XII, S. 614 Ord. Vit.; Jaffé, Regesta 5733a; für das Wort des Lanfrank außerdem Wilb. Malm. RHFr. XIII, S. 2, für seine Gegnerschaft zu Odo in Sachen des Berengar: Sudendorf, Berengar., S. 192, 231.

die er einer Erwähnung würdigt, zu behandeln beliebt, mit dem Bewußtsein trösten, daß ich ihm dazu keine Veranlassung gegeben habe, — wenn seine Bemerkung nicht mit den Tatsachen in schroffstem Widerspruch stände.

Schon die Art, wie Ritter mein Urteil über Luthers weltgeschichtliches Verdienst widergibt, erweckt die entgegengesetzte Vorstellung von dem, was ich in Wirklichkeit gesagt habe. Das Bild von der Zündschnur hat Ritter in seiner Bedeutung auf den Kopf gestellt, indem er sagt, ich hätte „das Wesentliche der lutherischen Tat nur“ darin gesehen. Das „nur“ ist ein willkürlicher Zusatz von ihm; es widerspricht schnurstracks allem, was ich in unmittelbarem Anschluß an den Vergleich sage: „Es war alles bereit ... nur eines fehlte — die Hauptsache: es fehlte die mutige Tat“ usw. Nachdem ich das über eine Seite hinweg ausgeführt, schließe ich mit den Worten: „Was bedeuten alle Möglichkeiten geschichtlicher Entwicklung, solange der bewußte Wille, die Tat eines starken Menschen sich ihrer nicht bemächtigt?“

Wenn es also richtig wäre, daß ich, wie Ritter mir unterschiebt, Luther als den Ausführer der Gedanken des Erasmus hingestellt hätte, so würde ich damit nach meiner Auffassung Luther das eigentliche Verdienst, Erasmus die dienende Rolle zugewiesen haben. Es ist aber gar nicht richtig; was Ritter mir vorwerfen zu dürfen glaubt, habe ich nicht gesagt.

Das Verhältnis Luthers zu Erasmus wird in meiner Gedächtnisrede nur einmal, auf S. 21, gestreift, wo ich zum Schluß einer Charakteristik des Erasmus sage: „Martin Luther ist zunächst von vielen für einen Jünger des Erasmus gehalten worden; und Zwingli hielt sich selbst dafür. Das war auch kein Mißverständnis Erasmus selbst hat Luther zu Anfang wie seinen ungeratenen Schüler behandelt.“ ... Die Belege hierfür habe ich in den Anmerkungen angeführt und eine Äußerung des Erasmus wörtlich abgedruckt. Ich hätte noch den vielsagenden Brief Luthers an Erasmus hinzufügen können, von dem ich annehme, daß Ritter ihn kennt. Wenn ihm diese Beweise nicht genügen sollten, so müßte ich bedauern, dennoch von meiner Ansicht nicht abgehen zu können, und würde dabei der Zustimmung aller derer sicher sein, die sich durch beständiges Räsonnieren über Menschen und Dinge der Vergangenheit noch nicht den Respekt vor den Tatsachen und den unmittelbaren Zeugnissen abgewöhnt haben. Als erwiesene Tatsache dürfte doch bestehen bleiben, daß Luther, ebenso wie die meisten gelehrten und viele gebildete Zeitgenossen, in vielem von Erasmus beeinflußt war und manches von ihm gelernt hat. Das und nicht mehr habe ich gesagt, so kurz und prägnant, wie es der Stil einer Gedächtnisrede fordert, die sich den Wortreichtum, der an anderen Stellen beliebt wird, nun einmal nicht gestatten kann. Die Breite der Ausführungen ist freilich nicht immer imstande, Widersprüche zu verdecken. Was soll man dazu sagen, daß Ritter mich auf S. 433 abkanzelt, weil ich Erasmus zum Geistes-

verwandten Lessings und gleichzeitig Luthers gemacht haben soll (was ich gar nicht getan habe), und dabei selbst auf S. 440 schreibt: „Nicht ohne Grund erscheint er (Erasmus) dem einen als geistiger Vater des modernen Rationalismus . . . andern als nächster Geistesverwandter Luthers, Zwinglis oder Calvins"? Daß es mir fern gelegen hat, den ganzen Luther aus Erasmus ableiten zu wollen, wird ein Leser, der zu lesen versteht, aus den Einschränkungen „zunächst" und „zu Anfang" wohl gemerkt haben. Und was die Behauptung betrifft, die Kritik des Erasmus an der bestehenden Kirche decke sich mit dem, was später die Reformatoren erstrebten, so warte ich den Gegenbeweis ab. Ich fürchte, er würde nicht gelingen.

Wie man darauf verfallen kann, mir vorzuwerfen, daß ich „die ‚freiheitlichen' religiösen Ideen des Humanismus in allzu enge Verbindung mit denen der Reformation" bringe, ist mir völlig unverständlich. In meiner Gedächtnisrede findet sich nicht ein Wort, das dazu berechtigte. „Freiheitliche religiöse Ideen des Humanismus" — dieser Begriff liegt mir so fern wie der Nordpol, viel ferner als er Ritter zu liegen scheint, der sich auch nicht scheut, wiederholt von „humanistischer Frömmigkeit" zu sprechen, eine Redewendung, die mir nur geeignet scheint, Verwirrung zu stiften, oder, wie Ritter sich ausdrückt, „die Unterscheidungslinien zu verwischen". Ich kenne eine humanistische Frömmigkeit so wenig wie einen philologischen Patriotismus; ich kenne in Fragen des religiösen Glaubens überhaupt keinen Humanismus, nur Humanisten, die über Gott, Christentum und Kirche so verschieden denken, daß es geradezu eine Versündigung ist, sie alle unter einem begrifflichen Generalnenner zusammenzufassen. Derartige abstrakte Personifikationen, wie Humanismus, Liberalismus usw., sind dem willkommen, der über Geschichte philosophieren will; ein echter Historiker wird sie nur mit Vorsicht verwenden, weil sie nur zu leicht die lebendige Anschauung töten. Wem es darum zu tun ist, die Erscheinungen der Vergangenheit unter abstrakte Begriffe zu klassifizieren, dem wird das gleichgültig sein. Es kann ihm freilich auch passieren, daß seine Division nicht aufgeht, wie es z. B. Ritter ergeht, der sich genötigt sieht, bei seinen Reflexionen über Humanismus und Reformation den Mann beiseite zu lassen, der unter den Reformatoren der Humanist *κατ' ἐξοχήν* ist, nämlich Zwingli.

Gegen die Unterstellung, als ob ich die Reformation aus der Renaissance, Luther aus Erasmus ableiten wollte, hätte ich übrigens geglaubt, durch die ziemlich eingehende Auseinandersetzung geschützt zu sein, die ich in den Anmerkungen zu meiner Rede (S. 40) gerade dieser Frage gewidmet habe. Ich wende mich dort gegen Wernle, der „wenn ich ihn recht verstehe, die ‚Renaissance des Christentums' mit der kritischen Arbeit der Humanisten beginnen" lasse, und halte ihm vor: „Er hätte den großen Unterschied zwischen dieser Arbeit und der wirklichen Renaissance des Christentums nicht verwischen sollen. Wirkliche ‚Wiedergeburt' brachte doch erst Luther; die Humanisten hätten sie niemals bringen

können, ja sie wollten das gar nicht einmal" usw. Die nähere Ausführung dieses Gedankens füllt eine ganze Seite in kleinem Druck und gipfelt in dem Satze: „Die religiöse Wiedergeburt ist ja aus den ‚renaissancemäßigen' Bestrebungen der Humanisten gerade nicht entstanden, sondern erst aus der Tat eines Mönches, der an der sogenannten Renaissance keinen Anteil hatte." Kann man sich noch deutlicher ausdrücken? Mir scheint, hier sind die „Unterscheidungslinien" scharf genug gezogen, erheblich schärfer als z. B. bei Ritter selbst, in dessen Ausführungen die Begriffe Religion, Frömmigkeit, Glaube und Kirche nirgends bestimmt auseinandergehalten sind. Was danach von seinem Angriff auf meinen „Rückfall in längst überwundene ältere Vorstellungen" zu halten ist, wird der Leser entscheiden. Für meine Person kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß jemand, der sich berufen fühlt, die Gedanken längst vergangener Geschlechter zu deuten, damit beginnen möchte, seine eigenen Zeitgenossen nicht falsch zu verstehen.

Luther und Friedrich der Weise auf dem Wormser Reichstag von 1521

Eine Nachprüfung der Aufstellungen Paul Kalkoffs

Von Dr. Elisabeth Wagner, Wiesbaden

Seit Ranke die erste wissenschaftliche Darstellung der Reformationsgeschichte gegeben hatte, trat zwar je nach dem Gesichtswinkel, unter dem der Historiker die Ereignisse betrachtete, die eine oder die andere Seite unter den auf dem Wormser Reichstag um die Reformationsfrage miteinander Ringenden mehr hervor, und je nach dem religiösen Standpunkt wurden die Ereignisse verschieden bewertet; aber über die Tatsachen an sich herrschte bei allen Forschern Einstimmigkeit, bis Hausrath erst in einem Aufsatz [1], dann in einer selbständigen Schrift [2] das feststehende Bild vom Verhör Luthers vor dem Reichstag umzuwerfen versuchte. Er behauptete, Luther habe bald nach seinem Eintreffen in Worms Besprechungen mit den kurfürstlichen Räten und mit Friedrich dem Weisen selbst gepflogen, und mit ihnen habe er die Bitte um Bedenkzeit, die er am 17. April aussprach, verabredet. Diese Anteil-

1) Deutsche Rundschau 1896, Juni. 2) Aleander und Luther, 1897.

nahme Friedrichs an dem Schicksal seines Professors führt Hausrath auf seine Neigung zu Luther zurück, die „bereits fester war, als er in seinen amtlichen Versicherungen erkennen ließ und man nach seiner eigenen durchaus mittelalterlich gefärbten Frömmigkeit erwarten durfte“ [1]. Hausrath stieß mit seinen Ansichten auf Widerspruch. In der Öffentlichkeit wandte sich zuerst Max Lehmann [2] gegen sein Bestreben, aus dem Auftreten Luthers vor dem Reichstag „ein Stücklein Diplomatie“ machen zu wollen [3].

Hatte Hausrath den Bericht Fürstenbergs, wonach Luther am 17. April „mit fast niddergelassener stim“ gesprochen, als unglaubwürdig verworfen, so erwies Lehmann, daß man dem Frankfurter Gesandten bezüglich seiner Beobachtungen am ersten Tage des Verhörs Vertrauen schenken muß. Aus der Verschiedenheit der Fragestellung am 17. und 18. April hatte Hausrath ferner geschlossen, daß Luther das Ziel seiner Wünsche erreicht habe, nämlich Gelegenheit zu einer ausführlicheren Darlegung seiner Gründe zu erhalten. Lehmann dagegen stellte fest, daß nach den ältesten Zeugnissen Luther beim zweiten Verhör genau die gleiche Frage vorgelegt wurde wie am vorhergehenden Tage, und daß nichts im Wege gestanden hätte, die berühmte Antwort schon am 17. April zu geben. Friedrich der Weise ist nach Lehmann nicht der „überlegene Ratgeber und Inspirator“ [4] des Reformators gewesen. Trotz „unzweifelhafter Verdienste des Kurfürsten um die Sache Luthers“ bestand zwischen beiden „nicht das feste Band, wie es geschlossen wird durch gemeinsames Streben, gemeinsame Überzeugung und gegenseitige Neigung“ [5].

Hausraths Auffassung, die dieser gegen Lehmann festgehalten hat [6], schloß sich, worauf bereits Lehmann hinweisen konnte [7], Paul Kalkoff an [8]. Seitdem hat Kalkoff sich bekanntlich eingehend mit den ersten Jahren der Reformation beschäftigt und auch

1) Aleander und Luther, S. 31.

2) Luthers Verhör vor dem Wormser Reichstag (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. philos.-hist. Kl., 1899. 2. Heft); Luther vor Kaiser und Reich (Daheim 50. 51. 52. Wiederabgedr. in L.s Histor. Aufsätzen und Reden, 1911, S. 12ff.).

3) Histor. Aufs. u. Reden, S. 12.

4) Histor. Aufs. u. Reden, S. 35.

5) Nachr. a. a. O., S. 175.

6) Luthers Leben, 1904, Bd. 1, S. 427.

7) Nachr. a. a. O., S. 165 Anm. 2.

8) Briefe über Luther v. Worms. Rt., Schriften d. Ver. f. Refg. No. 59, S. 84 Anm. 112.

den Wormser Reichstag fortgesetzt in den Kreis seiner Studien einbezogen. Es ist die kirchenpolitische Seite, die Kalkoff an der jungen reformatorischen Bewegung am meisten interessiert, und der er daher bei seiner Darstellung des Wormser Reichstages die größte Aufmerksamkeit widmet. Er ist dabei zu überraschenden Resultaten gelangt. Nach Hausrath hat Friedrich der Weise nur einmal während des Reichstages in einem entscheidenden Augenblick seinem Professor ratend zur Seite gestanden. Bei Kalkoff tritt der Kurfürst auf Kosten des Reformators ganz in den Vordergrund der Szene. Er regt Luther zur Forderung eines Schiedsgerichtes an und schafft dafür die reichsgesetzliche Grundlage. Mit unermüdlichem Eifer verficht er Luthers Sache vor Kaiser und Ständen. Während des Wormser Aufenthalts befand sich Luther „recht im Schoße der kurfürstlichen Regierung“ [1]. Die Bitte um Bedenkzeit am 17. April erfolgte auf Anweisung des Landesherrn; ja sogar an der berühmten Rede, die Luther am folgenden Tage hielt, hat Friedrich der Weise seinen Anteil. Daß der Kurfürst seinem Schützling eine Zufluchtsstätte auf der Wartburg bot, als dessen Verurteilung nicht mehr zu hindern war, hatte man schon früher als ein großes Verdienst um die Reformation anerkannt. Neu ist es, daß Friedrich infolge seiner Begünstigung Luthers nur durch schleunige Abreise aus Worms sich einer Verhaftung von seiten des Kaisers zu entziehen vermochte. Schweren Gefahren setzte sich der Kurfürst aus; denn Luther hatte an seinem Landesherrn „nicht einen innerlich kühlen, nur eben auf die Blüte seiner Hochschule und seine fürstliche Machtstellung eifersüchtig bedachten Gönner, sondern schon seit Beginn des Kampfes einen überzeugten und warmherzigen Anhänger seiner Lehre, einen opferwilligen Beschützer, einen klugen, welterfahrenen, stets kampfbereiten Anwalt gehabt“ [2], dessen Mitarbeit „für die gedeihliche Entwicklung des Reformationswerkes ... der wichtigste, ja wohl der entscheidende Faktor gewesen ist“ [3]. Kalkoff

---

1) Die Entscheidungsjahre der Reformation, 1917, S. 233.

2) Einleitung zu Luthers Ausgewählten Werken (Münchener Ausgabe, hrsg. von Borcherdt), Bd. II, 1914, S. X. Vgl. „Der Wormser Reichstag“, 1922, Schlußkapitel S. 411—426: „Der Anteil Friedrichs des Weisen an dem Gelingen des Reformationswerkes.“

3) Archiv für RG. 14, 1917 („Friedrich der Weise, der Beschützer Luthers und des Reformationswerkes“), S. 254.

findet beide Männer „im Grunde wesensverwandt“[1]. Obwohl Kalkoff sich abfällig über Hausraths Buch äußerte[2] und in Einzelheiten der Beweisführung Lehmanns Recht geben mußte[3], blieb er doch in der Auffassung der Beziehungen zwischen dem Kurfürsten und Luther auf Hausraths Standpunkt stehen, und indem er diese Beziehungen noch näher und folgenreicher annahm, ging er über seinen Vorgänger hinaus. Hatte man vordem in Karl V. die treibende Kraft auf der anderen Seite gesehen, so tritt bei Kalkoff als Gegenspieler Friedrichs des Weisen der päpstliche Nuntius Aleander auf. „Der Hauptanteil“ sowohl an dem Wormser Edikt „wie an dem politischen Kampfe ebenso mit den romfeindlichen Reichsständen wie mit den widerstrebenden Interessen der kaiserlichen Politik“[4] sind ihm zuzuschreiben. Und daß mit einer solchen Umwertung aller Werte — denn so muß man Kalkoffs Forschungsergebnisse für die Zeit des Wormser Reichstages bezeichnen — auch eine gegen früher abweichende Auffassung einzelner Vorgänge und untergeordneter Persönlichkeiten notwendigerweise verbunden ist, leuchtet ein.

Kalkoff hat sich nicht getäuscht, wenn er in der Einleitung zu den „Entscheidungsjahren“ sagt: „Die Kritik hat gegen diesen weitschichtigen kritischen Unterbau und seine Ergebnisse bisher nichts Nennenswertes einzuwenden gehabt, so daß auch die aus ihnen abgeleiteten Folgerungen ernstlichem Widerspruch kaum begegnen dürften.“ So sehr Kalkoffs Ansichten in vielen Punkten den bisher herrschenden widersprechen, so ist nur selten ein Zweifel an ihrer Richtigkeit im ganzen ausgesprochen worden[5]. Man hat hier und da ein Bedenken geäußert[6], wohl auch an einzelnen Behauptungen eine Ausstellung gemacht[7], oder aber die neuen Ergebnisse Kalkoffs unbeachtet gelassen[8]; im allgemeinen jedoch haben die „Entscheidungsjahre der Reformation“ (1917) und „Der Wormser Reichstag

---

1) Ebd. S. 260. 2) Dtsch. Lit. Z. 1898, Nr. 6.

3) ZKG. XXV, S. 529 Anm. 3.

4) Entstehung des Wormser Edikts, 1913, S. 1.

5) z. B. von Ehses Histor. Jahrb. 1917, Bd. 38, S. 374.

6) z. B. G. Wolf, Quellenkunde zur Reformationsgeschichte I, 1915, S. 510.

7) z. B. Boller, Luthers Berufung nach Worms. Diss. Gießen, 1912, S. 27.

8) so Brieger, Die Reformation.

von 1521" (1922) und ihre Vorstudien uneingeschränkten Beifall gefunden [1].

Aber wie kommt es, fragt man, daß alle Forscher von Ranke bis Bezold in der Schilderung von Luthers Auftreten in Worms — wie es scheint — so vollständig irren konnten? Haben sie auf falschen Quellen aufgebaut, oder haben sie die Quellen nicht richtig interpretiert? Sind etwa neue Zeugnisse entdeckt worden, die, wertvoller als die bisher bekannten, diese Lügen strafen oder ein anderes Licht auf sie werfen?

Zur Lösung dieser Frage möchte ich hier versuchen, einen Beitrag zu geben. Ich unterziehe dabei nur Kalkoffs Ansichten über das Verhältnis von Friedrich dem Weisen zu Luther während des Wormser Reichstages und bei den vorangehenden Verhandlungen einer Prüfung an der Hand der Quellen. Es wird sich darum handeln festzustellen, auf welche Dokumente Kalkoff sich stützt, ob er ihre Chronologie und Herkunft einwandfrei bestimmt hat, ob er ihren Wert für die Erkenntnis der Vorgänge richtig einzuschätzen und sie einleuchtend zu interpretieren vermag.

1.

Am 29. Oktober 1520 traf Karl V., von Aachen kommend, in Köln ein [2], begleitet von den Kurfürsten, die bei seiner Krönung zugegen gewesen waren. Hier erwartete ihn Friedrich von Sachsen, den ein Gichtanfall an der weiteren Reise und an der Ausübung seiner Funktionen bei der Krönung verhindert hatte [3]. In Köln wurden mit den Vertretern der Stände Ort und Zeit des künftigen Reichstages festgesetzt und die ersten vorbereitenden Besprechungen gepflogen. Wurde dabei schon die lutherische Angelegenheit berührt? Und welche Stellung nahm Kurfürst Friedrich in dieser Hinsicht ein?

Leo X. hatte außer dem Nuntius Caracciolo, der bereits längere Zeit in Deutschland tätig war, im Sommer 1520 einen zweiten Ge-

1) Aus der Menge der Besprechungen greife ich heraus die von B. Beß ZKG. 37, S. 526f.; O. Clemen ebd. 42, S. 128f.; A. O. Meyer, Hist. Zeitschr. 3. F., 23. Bd., S. 491; Dtsch. Lit. Z. 1922, Sp. 897ff.; Literar. Zentralbl. 1918, Sp. 397; Barge, Histor. Vierteljahrsschr. 1918, S. 315; R. Wolf, Dtsch. Lit. Z. 1917, Sp. 1403.

2) G. Baumgarten, Geschichte Karls V., 1885, Bd. I, S. 379.

3) Ebd. S. 316.



sandten, Hieronymus Aleander, an den kaiserlichen Hof gesandt, mit dem besonderen Auftrage[1], Karl V. zur Durchführung der Bulle gegen Luther zu veranlassen. In Köln wandten sich beide Nuntien an Luthers Landesherrn. Wir haben über ihre Verhandlungen einen sächsischen Bericht, vermutlich von der Hand Spalatins[2]. Aus ihm ergibt sich, daß die päpstlichen Gesandten die Forderung stellten, der Kurfürst solle alle Bücher Luthers verbrennen, ihn selbst gefangen nehmen oder dem Papst übersenden. Aleander suchte die Gefahr, die in einer längeren Duldung der lutherischen Ketzereien liege, recht eindringlich zu machen, indem er darauf hinwies, daß der Papst, ebenso wie er einst den Griechen das Imperium genommen habe, als sie von ihm abgefallen, es dem jetzigen Träger, dem deutschen Kaiser, entziehen könne[3].

Friedrich der Weise nahm sich Bedenkzeit. Er beschied Erasmus von Rotterdam zu sich, zu dem er seit einigen Jahren Beziehungen unterhielt[4], und richtete an ihn die Frage: „ob ers dafur hielte, das doctor Martin Luther bisher in seiner lere, predigten und schriften geirrt hatte“[5]. Erasmus äußerte sich günstig über Luther. Sein Ausspruch: „Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam Pontificis et ventres monachorum“[6] ist bekannt. Ihm scheint zur Schlichtung der Streitigkeiten am tunlichsten, „ut res per graves et non suspectos viros maturo consilio componatur“[7]. Am 6. November ließ der Kurfürst dann den Nuntien durch seine Räte Antwort auf ihr Ersuchen zuteil werden[8]. Er wundert sich über die Forderung des Papstes. Er will tun, was ihm als christ-

---

1) Balan, Monumenta Ref. Lutheranae, 1884, S. 6.

2) Brevis commemoratio, in Luthers Opera lat. var. arg., Frankfurt 1865 ff. V, S. 243 ff.

3) Kalkoff liest in seinen Worten „die versteckte Drohung, daß Kaiser und Reich, ehe sie das Imperium verloren gehen ließen, lieber einen dem Papst widerwärtigen Kurfürsten absetzen würden“ (Entscheidungsjahre, S. 192). Solange wenigstens nicht irgendwelche Gründe beigebracht werden, die es fordern, den Worten Aleanders diesen besonderen Sinn beizulegen, wird man die obige Deutung als die einfache und natürliche vorziehen.

4) K. Hartfelder, Friedrich der Weise und Des. Erasmus (Zeitschr. f. vergl. Lit. Gesch. NF. Bd. 4, S. 203—214).

5) Spalatins Annales Reformationis (Ausgabe 1718), S. 29.

6) Ebd. S. 29.

7) Axiomata Erasmi. Luthers Opera l. var. arg. V, S. 242.

8) Ebd. V, S. 244 ff.

lichem Fürsten und treuem Sohn der heiligen katholischen Kirche gebührt. Über das unrechtmäßige Vorgehen des päpstlichen Bevollmächtigten Eck in den sächsischen Landen führt er Beschwerde. Möglicherweise haben sich Luther und seine Anhänger in seiner Abwesenheit dagegen zur Wehr gesetzt. Der Kurfürst selber hat sich niemals mit Luthers Sache befaßt und tut es auch jetzt nicht[1]. Falls Luther Ungebührliches gegen den Papst geschrieben oder gelehrt hat, ist der Kurfürst weit entfernt, dies zu billigen. Weder vom Kaiser noch von sonst jemandem ist ihm aber bisher mitgeteilt, daß Luthers Schriften so überwunden seien, daß sie das Verbrennen verdient hätten. Sobald er davon benachrichtigt ist, wird er alles tun, was einem christlichen Kurfürsten und gehorsamen Sohn der katholischen Kirche ziemt. Er schlägt vor, von dem bisherigen Verfahren gegen Luther abzusehen. Man möge ihm zubilligen: ut aequis, piis et non suspectis judicibus sub fide publica sufficiente securamento ... audiatur et agnoscatur. Ferner sollen seine Bücher, ehe er gehört und überführt ist, nicht verbrannt werden. Wenn man aber Luther überwunden hat, wird Friedrich dem Unwürdigen jeden Beistand versagen. Doch er erwartet, daß S. Heiligkeit auch dann nichts von ihm fordert, was er nicht mit Ehren zu leisten imstande ist[2].

Diese Kölner Verhandlungen der päpstlichen Nuntien mit dem Kurfürsten waren den früheren Historikern nicht unbekannt[3]. Die von ihnen abweichende Interpretation gewisser Stellen des sächsischen Berichtes bei Kalkoff scheint jedoch nicht haltbar zu sein. Man wird indes nicht bestreiten können, daß der Vorschlag eines unparteiischen Schiedsgerichts, nachdem der Prozeß Luthers in Rom zum Abschluß gekommen und der Papst sein Urteil gesprochen hatte, eine Abweichung von der streng kirchlichen Auffassung bedeutete, die die sofortige Bestrafung des Ketzers verlangte. Friedrich

1) Ob diese Bemerkung nur eine Ausflucht ist, wie Kalkoff annimmt (Entscheidungsjahre, S. 192), kann erst entschieden werden, wenn wir die Haltung Friedrichs in der lutherischen Angelegenheit näher untersucht haben.

2) Der Kurfürst sagt nicht, was er als unehrenhafte Handlungsweise ansieht. Daß er damit die Vollziehung der Strafe an Luther überhaupt ablehne, scheint mir eine unbewiesene Behauptung Kalkoffs zu sein (Entscheidungsjahre, S. 193).

3) Vgl. z. B. Kolde, M. Luther, 1884, I, S. 291; Köstlin, M. Luther I[4], S. 398; Lehmann, Histor. Aufs., S. 22.

der Weise verriet eine gewisse Parteinahme für Luther, indem er die gleiche Forderung stellte, zu der Erasmus geraten, und die Luther in seiner kleinen Schrift: „Protestatio sive oblatio“[1] und in seinem Brief an Karl V[2] erhoben hatte.

Für Kalkoff gewinnt das Eintreten des Kurfürsten für Luther eine veränderte Bedeutung dadurch, daß nach seiner Meinung Friedrich der Weise selber den Reformator zur Abfassung der genannten Schrift und des Briefes angeregt hat. Es würde zu weit führen, wollte ich untersuchen, wann und von wem der Gedanke, ein unparteiisches Schiedsgericht anzurufen, im Verlauf von Luthers Prozeß zuerst geäußert wurde. Genug, daß auch Kalkoff nicht ananzunehmen scheint, Friedrich der Weise sei der intellektuelle Urheber dieser Idee[3]. Es kann sich nur darum handeln, auf wen die Formulierung des Gedankens in einer besonderen Schrift und in dem Brief an Karl V. zurückgeht. Eine Antwort auf diese Frage soll das deutsche Konzept eines Briefes von Friedrich dem Weisen an Valentin von Tetleben geben[4], datiert vom 13. Juli 1520[5], in dem zum ersten Mal von Luthers „Erbieten“ die Rede sei. Aus beiden in Betracht kommenden Stellen des Briefes geht indes nicht klar hervor, ob der Kurfürst sich auf ein Schreiben Luthers an Spalatin vom 9. Juli[6] oder auf die im Entstehen begriffene Protestatio sive oblatio bezieht. Außerdem würde ihre Erwähnung in einem Briefe Friedrichs noch nicht beweisen, daß dieser sie veranlaßt hat. Nun hat freilich Luther über seine Protestatio mit Friedrichs Hofprediger Spalatin korrespondiert. Aber wenn Kalkoff zu diesen Briefstellen[7] bemerkt[8], Luther habe also den Gedanken-

1) Opera l. var. arg. V, S. 4ff.; Weimarer Ausgabe VI, S. 302ff.

2) Ebd. S. 2. 3) ZKG. XXV („Zu Luthers Römischem Prozeß“), S. 457.

4) Kalkoff, ebd. S. 457. 5) Ebd. S. 596.

6) Enders, Luthers Briefwechsel II, S. 428.

7) Luther an Spalatin, 23. August 1520 (Enders II, S. 464): „Elogion et literas ecce mitto corrigenda“; am folgenden Tage bittet er: „Venisse et aliis credo. Tu, quaeso, cura, ut diligenti lima expolias omnia“ (ebd. II, S. 466). Unter dem „Elogion“ hat man die „Protestatio“, unter „litterae“ den Brief an Karl V. zu verstehen (ebd. II, S. 465 Anm. 2). Zur wohl eben erfolgten Fertigstellung der Protestatio vgl. dann 31. August d. J. Luther an Spalatin (ebd. II, S. 471): „Mitto Elogia excusa et literas ad Franciscum Siccingerum et ad Carolum Imperatorem.“

8) ZKG. XXV, S. 512, so auch z. B. v. Schubert, Vorgeschichte, S. 15 Anm. 36.

gang des Entwurfes dem Kurfürsten zur Kenntnisnahme unterbreitet, so wäre er zu seiner Behauptung nur dann berechtigt, wenn er die quellenkritische Vorfrage gelöst hätte, — auf die ihn auch v. Below aufmerksam macht[1] — ob Spalatin ganz „das Sprachrohr seines Landesherrn" war. Es ist doch verständlich, daß Luther in dem Augenblick, in dem ihm der Bannstrahl drohte, sich noch einmal an die öffentliche Meinung wandte; und auch dazu, daß er den jungen Herrscher anrief, der gerade in Deutschland angelangt war, und auf den die reformatorisch Gesinnten mit so großen Erwartungen schauten[2], bedurfte es kaum erst der Anregung des Landesherrn.

In der Darstellung, die Kalkoff von dem aktiven Eingreifen Friedrichs des Weisen gibt, spielt auch die These eine Rolle, der Kurfürst habe Luthers Forderung nach einem unparteiischen Schiedsgericht bereits vor Jahr und Tag einen Rückhalt im Reichsrecht zu verschaffen gewußt, so daß nun das Verhalten Friedrichs in der lutherischen Angelegenheit hier in Köln und späterhin in Worms geradezu als ein „Kampf auf dem Boden des Reichsrechts"[3] bezeichnet werden könnte. Die Forderung nach einem unparteiischen Schiedsgericht, wie sie in der Protestatio und der Epistula enthalten ist, soll sich stützen auf die Artikel 17 und 24 in der Wahlkapitulation Karls V., deren Aufnahme in die Kapitulation Luther seinem Fürsten zu danken habe[4].

Für die Annahme, Friedrich der Weise sei der Verfasser dieser beiden Artikel, beruft sich Kalkoff auf O. Waltz, der, „den hervor-

1) Hist. Zeitschr. 116, S. 418 Anm. 2.

2) Brieger, S. 136. 3) ZKG. a. a. O., S. 543 ff.

4) Ebd. S. 544. Artikel 17 lautet: „Auch die churfursten, fursten, prelaten, grafen, herren vom adel, auch ander stende und underthan des reichs mit rechtlichen oder gutlichen tagleistungen außerhalb Teutscher nation und von iren ordenlichen richtern mit dringen, erfordern, noch furbescheiden, sondern si alle und jeden insonders im reich laut der guldin bullen, auch wie des heiligen reichs ordnungen und ander gesetz vermugen, beleiben lassen." — Artikel 24: „Wir sollen und wellen auch furkomen und kains wegs gestatten, daz uns hinfuro jemants hoch oder nider stands, churfurst, furst oder ander, on ursach, auch unverhort in die acht und aberacht gethan, bracht oder erklert werde, sonder in solhem ordenlicher proceß und des heiligen reichs vor aufgerichte satzung in dem gehalten und volzogen werden." — Vgl. Deutsche Reichstagsakten, hrsg. von Kluckhon, 1893 ff., I, S. 871. 873.

ragenden Anteil Sachsens an dem Zustandekommen und der Fassung des Grundgesetzes" dargetan habe [1]. Waltz hat in der Tat festgestellt, daß Sachsen die erste Anregung zu den Beschlüssen der Kurfürsten gegeben [2]. Er macht indes darauf aufmerksam [3], daß „die Frage nach der Entstehung der Verschreibung in ihren einzelnen Punkten noch ungelöst sei"; denn es fehlen die Protokolle der Sitzungen. Wir kennen zwei Entwürfe; der eine rührt wohl vom Erzbischof von Mainz her [4], der andere stammt aus Spalatins Nachlaß [5]. Waltz ist der Ansicht, daß dieser letztere Entwurf aber nicht von Sachsen ausgegangen ist; der Hinweis am Schluß auf andere „in Mainz konzipierte Artikel" spreche dagegen [6]. Kalkoff opponiert nun gegen diese Folgerung [7]: „Der Hinweis am Schluß auf andere ‚in Mainz konzipierte Artikel' deutet einfach auf Besprechungen der kurfürstlichen Räte in Mainz hin, wobei Abschriften der Protokolle ausgetauscht wurden, so daß aus den niederdeutschen Anklängen der Sprache des Stückes keine Schlüsse zu ziehen sind". Der letzte Satz des Entwurfes [8]: „Aus den Artikeln hiebevor zu Mainz concipiret, wäre auch etwas zu nehmen", zeigt tatsächlich, daß es sich um nichts mehr als um ein flüchtig hingeworfenes Schriftstück handelt, um eine Ergänzung zu anderen in Mainz aufgestellten Punkten. Kalkoffs Vorstellung, als hätten sich die sächsischen Räte von Frankfurt a. M., wo die Wahlhandlung stattfand [9], nach Mainz begeben, um dort bestimmte Artikel der Kapitulation aufzusetzen, ist wenig glücklich. Der Feststellung des Herausgebers des Entwurfes aber, daß das Original niederdeutsche Sprachanklänge verrate [10], begegnet Kalkoff mit der kühnen Vermutung [11], wir hätten es eben mit einem ausgetauschten Protokoll zu tun. Danach wäre also unser Entwurf selbst aus jenen Sitzungen in Mainz hervorgegangen, an denen dann auch andere Stände be-

1) ZKG. a. a. O., S. 544. Der These hat u. a. auch Hans v. Schubert, Reich und Reformation, S. 15. 21. 41 Anm. 14, und: Die Vorgeschichte der Berufung Luthers auf den Reichstag zu Worms, 1912, S. 10 f. zugestimmt.

2) Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. X, 1870 („Die Wahlverschreibung Karls V. in ihrer Genesis"), S. 215. 3) Ebd. S. 215. 4) Ebd. S. 216.

5) Neudecker und Preller, Spalatins Historischer Nachlaß und Briefe, 1851, S. 111 ff.

6) Waltz a. a. O., S. 217 Anm. 1. 7) ZKG. XXV, S. 546 Anm. 1.

8) Neudecker a. a. O., S. 112. 9) Waltz a. a. O., S. 216.

10) Neudecker a. a. O., S. 111 Anm. 11) ZKG. a. a. O., S. 544.

teiligt sein mußten. Wer bürgt uns aber, wenn die Dinge so liegen, dafür, daß der Entwurf gerade von sächsischer Seite herrührte? Ein Austausch der Protokolle wäre überdies ein sonderbares, von den gewöhnlichen Kanzleibräuchen abweichendes Verfahren, dessen Zweck man nicht einzusehen vermag. Es ist nun einmal nicht anders: Wir sind gezwungen, uns bezüglich des Urhebers der einzelnen Artikel in der Wahlverschreibung mit einem non liquet zu bescheiden.

Doch selbst, wenn es feststünde, daß der (fragliche) Entwurf von dem Kurfürsten von Sachsen herrührte, so wäre damit Kalkoff nicht im geringsten gedient. Das Dokument enthält nämlich keinen Satz, der als Vorstufe zu dem oben zitierten Art. 17 betrachtet werden könnte, wonach niemand „mit rechtlichen oder gutlichen tagleistungen außerhalb Teutscher nation" gedrungen werden darf. Wäre der Kurfürst von Sachsen der Verfasser, so ergäbe sich deutlich, daß er bei Art. 24 des Entwurfs nicht Luthers Fall vor Augen hatte, sondern geleitet wurde von der Besorgnis, der Kaiser möchte mit Krieg und Gewalt den einen oder anderen Reichsstand plötzlich überfallen [1]. Wenn es im Entwurf ferner heißt: „Item allenthalben Fried und Recht zu unterhalten' einen iglichen Geistlichen und Weltlichen gegen alt Herkommen, herbrachte Freiheit nicht zu beschweren, sondern nach beschrieben geistlichen und weltlichen Rechten und guter Gewohnheit zu richten und nicht zu verkürzen" [2], und Kalkoff in diesen Worten einen Hinweis auf Luther zu bemerken glaubt [3], so ist auch dieser Schluß aus der ganz allgemeinen Ausdrucksweise, deren das Gesetz sich stets befleißigt, nicht beweisbar, auch nicht durch Hinweis auf den Vorrang des „Geistlichen" vor dem „Weltlichen", der ja dem ausgehenden Mittelalter noch selbstverständlich ist.

War es aber überhaupt möglich, sich mit der Forderung eines Schiedsgerichtes für Luther auf die beiden zitierten Paragraphen der Wahlkapitulation zu berufen? Art. 17 wendet sich dagegen, daß irgendwelche Stände „außerhalb Teutscher nation und von iren ordentlichen richtern gedrungen oder vorgefordert werden". Diese Bestimmung setzt voraus, daß das ordentliche Gericht sich stets innerhalb der deutschen Nation befindet; das Ge-

1) Neudecker a. a. O., S. 112.
2) Neudecker, S. 112. 3) ZKG. a. a. O., S. 546 Anm. 1.



setz paßt also nicht auf Luthers Fall, auf die Anklage der Ketzerei; denn dafür war nun einmal vom Standpunkte des kanonischen Rechtes der Papst in Rom die oberste Instanz [1]. Das geistliche Recht wird aber durch die Wahlkapitulation nicht aufgehoben [2]. Luthers Prozeß war ordnungsgemäß verlaufen [3], und die Forderung eines Schiedsgerichtes in Deutschland — die letzte Bedingung wird freilich weder in der Epistula noch in der Protestatio ausgesprochen — war rechtlich unzulässig. Wenn Luther Art. 17 für sich hätte anführen wollen, hätte er sich zugleich damit in Widerspruch setzen müssen; denn § 17 der Wahlverschreibung konnte nur in der Sphäre des weltlichen Rechtes seine Anwendung finden. Ebenso verhält es sich mit Art. 24. Das Verhör, das vor Erklärung in die Acht verlangt wird — d. h. nach Kalkoff das Schiedsgericht —, steht im Gegensatz zu dem ordentlichen Prozeß, den Art. 24 fordert. Und woran hat man bei „des heiligen reichs vor aufgerichter satzung" zu denken? An die Konkordate, die eine Berufung an ein allgemeines Konzil erlaubten [4], oder an die alten Edikte Friedrichs II., die die sofortige Bestrafung der Ketzer durch das weltliche Schwert geboten [5]? Art. 17 und 24 der Wahlkapitulation waren also völlig ungeeignet, mit ihrer Hilfe zu einem Schiedsgericht für Luther zu gelangen.

Es bleibt noch zu erörtern, ob Friedrich der Weise oder Luther trotzdem den Versuch gemacht haben, die Wahlverschreibung zugunsten des Reformators in Anwendung zu bringen. Man kann tatsächlich nicht eine einzige Stelle anführen, wo der Kurfürst oder Luther mit klaren Worten auf Art. 17 und 24 der Kapitulation Bezug genommen. In dem Brief an Karl V.[6] appelliert Luther vielmehr an das Gerechtigkeitsgefühl des Kaisers, das dem Angeklagten die Gelegenheit, sich zu verteidigen, nicht versagen wird. Wenn Kalkoff meint, „die Anrufung des kaiserlichen Schutzes sei nur eine höfliche Umschreibung für die Mahnung an eine kaiser-

1) Hinschius, Kirchenrecht, Bd. VI, S. 1.

2) Siehe die oben S. 341 zitierte Stelle aus dem Entwurf bei Neudecker, S. 111. 21.

3) K. Müller, Luthers römischer Prozeß (ZKG. XXIV, S. 46—85).

4) so Kolde, Luthers Stellung, S. 92 Anm. 1.

5) Mon. Germ. hist. Legg. Const. II, S. 108 und 284 ff.

6) Opera l. var. arg. V, S. 2 ff.

liche Pflicht“[1], so wäre doch die Höflichkeit etwas weit getrieben, wollte ein von der Todesstrafe Bedrohter nicht die Rechtstitel für sich in Anspruch nehmen, auf die er sich berufen kann. Und paßt diese hier unangebrachte Höflichkeit zu dem, was wir sonst von Luthers Charakter wissen? Ebensowenig verwendet Luther die Wahlverschreibung in seiner Protestatio[2], oder zitiert sie Friedrich der Weise da, wo er die Bitte des Reformators um ein Schiedsgericht unterstützt[3]. Einmal sollen sich die kaiserlichen Räte dem Nuntius Aleander gegenüber dahin geäußert haben[4], „daß die Verurteilung eines Deutschen ohne voraufgegangenes Verhör nicht ohne schweres Ärgernis vor sich gehen könne“. Die Räte sagen aber nicht, daß es ein Unrecht sei, wenn man Luther kein Verhör zubillige, sondern sie besagen nur, daß ein solches Vorgehen „schweres Ärgernis“ erregen möchte. Sie machen diese Bemerkung dem päpstlichen Nuntius gegenüber, vor dem sie die Berufung Luthers vor den Reichstag rechtfertigen müssen. Nach Kalkoff[5] hätte Friedrich der Weise nun die den päpstlichen Legaten gegenüber vertretene Forderung eines Schiedsgerichts auch persönlich gegenüber Karl V. geäußert und dabei Luthers Protestatio in „amtlicher Form“ überreicht[6]. Den letzten Umstand — um dies gleich vorweg zu nehmen — folgert Kalkoff aus einem Schreiben der kaiserlichen Räte vom 27. November[7], das bereits Kenntnis von Luthers Briefen verrate und darum ihre Übergabe in „amtlicher Form“ zur Voraussetzung habe. Dazu ist aber zu beachten, daß das Schreiben der Räte vom 27. November eine Antwort ist auf einen verlorenen Brief des Kurfürsten[8], in dem Friedrich den beiden Räten, Chièvres und Nassau, von Luthers Protestatio Mitteilung gemacht haben wird. Außerdem bedürfte es doch erst des Nachweises, daß auch im ausgehenden Mittelalter eine Behörde nur dann von einer Sache Notiz genommen hat, wenn sie ihr „in amtlicher Form“ zur Kenntnis gebracht wurde. Von Luthers „Erbieten“ wissen wir doch, daß es in Köln öffentlich angeschlagen war[9].

---

1) ZKG. a. a. O., S. 553. 2) Opera l. var. arg. V, S. 4 ff.
3) Opera l. var. arg. V, S. 244; Reichstagsakten II, S. 490.
4) Kalkoffs Übersetzung der Depeschen Aleanders, S. 33, Depesche vom 14. Dez. *. 5) ZKG. a. a. O., S. 548. 6) Ebd. S. 551.
7) Reichstagsakten II, S. 466 Anm. 2. 8) Ebenda.
9) Brief Sickingens an Luther vom 3. Nov. 1520, Enders a. a. O. II, S. 506.

Von größerer Bedeutung ist aber die Frage, ob Kurfürst Friedrich überhaupt zu Anfang November in Köln mit Karl V. über Luthers Angelegenheit verhandelt hat. Kalkoff bringt vier Belege für seine Behauptung, die wir auf ihre Beweiskraft zu untersuchen haben. Er stützt sich auf eine Flugschrift [1], die zusammen mit der Brevis Commemoratio [2] und den Axiomata Erasmi [3] ohne Angabe des Ortes und der Jahreszahl im Druck erschienen ist [4]. Sie enthält die Urteile einiger bekannter niederländischer Persönlichkeiten über Luther und trug im ersten Druck die Überschrift: Per Henricum priorem Gundensem scripta [5]. Die Jenenser Ausgabe der lutherischen Schriften, in die das Flugblatt aufgenommen wurde, änderte die Überschrift in: Per D. Henricum Zudphaniensem scripta [6]. Kalkoff ist der Ansicht, die Erzählungen in diesem Flugblatt gingen zurück auf „von Spalatin [7] gesammelte Mitteilungen des damals (d. h. im November 1520) von Köln nach Wittenberg gehenden Heinrich Moller von Zütphen“, in letzter Linie aber auf Erasmus [8].

Im ursprünglichen Text ist, wie erwähnt, ein Heinrich, Prior Gundensis als Verfasser angegeben, wobei nicht sicher ist, ob Gundensis als von Gent oder Gouda zu deuten ist [9]. Jedenfalls wäre die Würde eines Priors an einem oder dem anderen Orte für den im späteren Druck für Henricus prior Gundensis eingesetzten Heinrich von Zütphen erst nachzuweisen [10]. Sie paßt nicht zu den bisher über ihn bekannten Angaben. Ferner macht Iken wahrscheinlich [11], daß Heinrich von Zütphen bereits im Sommer oder Herbst 1520 nach Wittenberg gekommen ist, also nicht gut im November d. J. in Köln bei Erasmus Nachrichten über gleichzeitige Ereignisse sammeln konnte. Man ist darum nicht berechtigt, Heinrich von Zütphen als Gewährsmann für die in dem Flugblatt enthaltenen Anekdoten anzugeben.

Dürfen wir aber Erasmus als eigentlichen Autor der Erzählungen betrachten? Kalkoff kommt zu diesem Gedanken auf Grund der

1) ZKG. a. a. O., S. 549. 2) Opera l. var. arg. V., S. 243. 3) Ebd. S. 242. 4) Ebd. V, S. 249. 5) Ebd.

6) Köstlin, I, S. 399 Anm. 1 und Opera var. arg. V, S. 249 Anm. 1.

7) Opera l. var. arg. V, S. 249 Anm. 1.

8) Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, S. 95 Anm. 37. 9) Iken, Heinrich von Zütphen, S. 112 Anm. 22.

10) Ebd. 11) a. a. O., S. 12. 112 Anm. 22.



Übereinstimmung, die er zwischen zwei Briefstellen bei Erasmus und zwei Angaben des Flugblattes konstatiert. Die zweite der Anekdoten des Flugblattes lautet:

„Oratores iidem Erasmo Roterodamo promiserunt Pontificis verbis pinguissimum episcopatum, si pro Pontifice contra Lutherum scripturus esset. Iis vero respondit Erasmus: Maior est, inquiens, Lutherus quam ut a me intelligatur, plane Lutherus tantus est, ut plus erudiar et proficiam ex lectione unius pagellae Lutheranae quam ex toto Thoma.“ [1]

Diese Tatsache, daß dem Erasmus ein Bistum angeboten sei, findet Kalkoff nun in einem Brief des Erasmus an Gerhard Noviomagus vom 9. Sept. 1520 [2] wieder, wo sich Erasmus günstig über Luther äußert; nur an seinem schroffen Auftreten übt er Kritik und lehnt es ab, sich mit Luthers Sache zu befassen: „Ego me huic tragoediae non misceo. Alioqui paratus est vel episcopatus, si velim in Lutherum scribere.“ Wo steht aber in dem Brief an Noviomagus etwas davon, daß Erasmus von päpstlicher Seite ein Bistum angetragen worden ist? Erasmus schreibt nur: paratus est, ganz allgemein, nicht: mihi oblatus est. Wir wissen sonst nichts davon, daß dem Erasmus derartige Versprechungen gemacht worden sind [3]. Erasmus hat offenbar mit dem oben zitierten Satz nur ausdrücken wollen, er könne ein gutes Geschäft machen, wenn er geneigt wäre, in Luthers Sache Partei für den Papst zu ergreifen. Aus der Übereinstimmung der Angaben über das „Angebot eines Bistums“ in dem Brief des Erasmus und der Anekdote des Flugblattes weitere Konsequenzen zu ziehen, ist m. E. ein schwerer quellenkritischer Irrtum.

In dem Flugblatt wird ferner berichtet [4]:

„Comes de Nassau, Flandriae, Brabantiae et Hollandiae subregulus, praedicatoribus monachis in Haga contra Lutherum furentibus dixit: Ite et praedicate Evangelium tam sinceriter, quam facit Lutherus, neminem offendentes, nec quemquam deinde habebitis incessendi occasionem.“

1) Opera l. var. arg. V, S. 249.

2) Erasmi opp., ed. Clericus III, col. 578. Bei Kalkoff a. a. O., Anm. 37, falsch auf 13. September datiert.

3) Drummond, Erasmus, weiß nichts davon.

4) Opera l. var. arg. V, S. 249.



Kalkoff zieht dazu wieder eine Parallelstelle in einem Brief des Erasmus v. J. 1521 ohne genaues Datum heran [1]. Erasmus schreibt hier an Nicolaus Everardus, Präsidenten des holländischen Gerichtshofes:

„Nuper Antwerpiae Minorita quidam attractus in conjurationem, coepit insanire apud populum. ... Jussus est a Magistratu praedicare Evangelium, in contione proxima dixit, Evangelium vos docet Pastor vester, etiamsi pridie dormisset cum scorto."

Hier will es mir aber noch weniger gelingen, eine Ähnlichkeit zwischen beiden Erzählungen zu entdecken. Der Ort der Handlung ist ein verschiedener, das eine Mal der Haag, das andere Mal Antwerpen; die handelnden Personen sind jedesmal andere, zuerst der Graf von Nassau und mehrere Predigermönche, dann der Magistrat von Antwerpen und ein Minorit. Endlich läßt die Handlung selbst und die „Pointe" der beiden Anekdoten kaum einen Vergleich zu. In der Erzählung des Flugblattes werden die Mönche, die auf Luther schimpfen, angewiesen, das lautere Evangelium wie dieser zu predigen; bei Erasmus ergeht sich ein Minorit auf der Kanzel in Hetzreden und gibt auf die Ermahnungen der Behörde eine unverschämte Antwort, die den sittlichen Zustand des damaligen Klerus grell beleuchtet. Als tertium comparationis bliebe nur, daß Mönche, statt zu predigen, sich in Zänkereien eingelassen haben nnd darüber von ihrer Obrigkeit zurechtgewiesen worden sind. Wie oft mag dieser Fall in den ersten Jahren der Reformation eingetreten sein! Die „Ähnlichkeit" ist viel zu gering, um daraus auf ein Abhängigkeitsverhältnis der beiden Erzählungen zu schließen.

Selbst wenn Kalkoff einwandfrei erwiesen hätte, daß zwei Anekdoten der Flugblätter auf Erasmus zurückgehen, so durfte er nun nicht für die übrigen ohne weiteres denselben Verfasser annehmen. Da wir von unserem Flugblatt also weder den Autor noch die Abfassungszeit anzugeben vermögen, so ist sein Wert für die Feststellung geschichtlicher Tatsachen von vornherein zweifelhaft [2].

---

1) Erasmi opp. III, col. 1697.

2) Es ist mir unverständlich, wie De Hoop-Scheffer in seiner Geschichte der Reformation in den Niederlanden, S. 80, einzig auf Grund des Flugblattes Opera l. var. arg. V, S. 249 von der Hinneigung hervorragender Personen in den Niederlanden zum Protestantismus sprechen kann.

Als Beweis für eine Unterredung Friedrichs des Weisen mit Karl V. in Köln dient Kalkoff die erste Erzählung [1]:

„Dum Martinus Caracteolus et Hieronymus Aleander, summi Pontificis oratores, apud Carolum Imperatorem, Romanorum Pontificis nomine contra Martinum Lutherum interpellarent, ferunt Imperatorem Carolum eis mox ex tempore, nullo consulto, respondisse: Audiamus antea hac in re Patrem nostrum Fridericum, Ducem Saxoniae ect., deinceps Pontifici respondebimus."

In der Anekdote fehlt jede Angabe von Ort und Zeit der Unterredung des Kaisers mit den päpstlichen Nuntien. Sie könnte in Köln stattgefunden haben, aber ebensowohl nach der Ankunft Aleanders in den Niederlanden. Wenn vor der Krönung Karls V. nur ein Mandat gegen Luther für die kaiserlichen Erblande ausging, so daß dort am 8. Oktober in Löwen und am 17. dess. Monats in Lüttich die lutherischen Schriften öffentlich verbrannt wurden, so schlösse diese Tatsache doch nicht aus, daß die Nuntien damals schon Luthers Bekämpfung im ganzen Deutschen Reich verlangten und die oben angeführte Zurückweisung vom Kaiser erfuhren [2]. Die Erzählung läßt uns im Unklaren, ob Karl V. seine Absicht, mit Friedrich dem Weisen über Luther zu sprechen, wirklich zur Ausführung gebracht hat, und wann er es tat. So ergibt sich nicht einmal aus der einfachen Lektüre der Anekdote, geschweige nach Anlegung kritischer Maßstäbe, daß der Kaiser mit dem Kurfürsten von Sachsen in Köln über Luther verhandelt hat.

In einem Nachtrag [3] macht Kalkoff aufmerksam auf eine „vortreffliche Bestätigung" der von Karl V. in Köln an Friedrich den Weisen mündlich erteilten Zusage aus den „Nachrichten, die damals der Magistrat von Augsburg vom Kaiserhofe erhielt, und die in den Berichten der Vertreter des Bischofs von Augsburg über ihre mit dem Domkapitel und dem Magistrat wie mit Eck selbst geführten Verhandlungen über die Vollziehung der Verdammungsbulle überliefert sind".

Man müßte also in den Briefen des bischöflichen Generalvikars Dr. Heinrichmann an seinen Herrn vom Ende d. J. 1520 [4] Auszüge

1) Opera l. var. arg. V, S. 249.

2) Gegen Kalkoff, ZKG. a. a. O., S. 549. 3) Ebd. S. 583 ff.

4) Veröffentlicht von A. Schröder, Die Verkündigung der Bulle Exsurge ect. (im Jahrbuch des historischen Vereins Dillingen, IX. Jahrgang, 1897).

aus Berichten der Gesandten von Augsburg bei Karl V. zu finden erwarten. Doch nicht aus den Briefen des Dr. Heinrichmann erfahren wir irgend etwas über einen diplomatischen Verkehr zwischen Augsburg und dem kaiserlichen Hofe, sondern lediglich aus Kalkoffs Kombinationen. Aus dem Umstand, daß es noch eine Zeitlang zweifelhaft war, ob der kommende Reichstag in Augsburg stattfinden sollte oder nicht, folgert Kalkoff, daß die Stadt auch nach der Rückkehr ihres Bevollmächtigten Dr. Peutinger aus den Niederlanden [1] für eine pünktliche Berichterstattung von dort Sorge getragen haben müsse. Dieser Schluß ist jedoch falsch. Konnte der Kaiser nicht, ohne fortlaufende Korrespondenz mit Augsburg zu unterhalten, die Stadt rechtzeitig benachrichtigen, wenn er in ihren Mauern mit den Ständen des Reiches zusammenkommen wollte?

Der Generalvikar schreibt seinem Bischof am 7. November 1520 [2], er habe mit Dr. Peutinger und Conrad Herwart als Vertretern des Rates von Augsburg konferiert über die Ausführung der Bulle „Exsurge“. Die Väter der Stadt warnen davor und empfehlen dem Bischof, sich bei dem Vorgesetzten in Mainz zu erkundigen: „wie auch derhalben kais. Mt. gemiet und fürnemen stiende.“ Hätte der Rat Sicheres gewußt von einer Luther günstigen Zusage des Kaisers an Friedrich den Weisen, so hätte er wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit von seiner Kenntnis Gebrauch gemacht. Nach der offiziellen Unterredung äußert Peutinger:

> „er werd bericht, wiewohl k. Mt. der universitet von Lewen uff ier anlangen Luthers biecher zu verbrennen, vergonnt ..., solle doch hernach ier Mt. uff des Kurfürsten von Sachsen bericht gesagt haben: man solle dem münch rechts, wie er sich erpiett, gestatten.“

Kalkoff sagt sich: Die Angabe Peutingers muß dem amtlichen Bericht des Vertreters von Augsburg entnommen sein, sie ist darum vertrauenswürdig und der beste Beweis für eine Unterredung Karls V. mit dem Kurfürsten von Sachsen in Köln. Es läßt sich indes gerade das Gegenteil vertreten: Da ein amtlicher Verkehr zwischen dem Kaiser und Augsburg im November 1520 nicht bezeugt ist, auch nicht notwendig vorausgesetzt werden muß und wir nicht nachzuprüfen vermögen, aus welcher Quelle Peutinger

1) Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, Bd. I, S. 85.

2) Jahrbuch des historischen Vereins Dillingen 1897, S. 165.



seine Nachricht bezogen hat, ja bei ihm die Tendenz argwöhnen, er habe durch seine Bemerkung den Bischof von der Ausführung der Bulle abhalten wollen, werden wir uns hüten, eine historische Tatsache durch so unsichere Zeugnisse für beglaubigt zu halten.

Kalkoff findet freilich eine weitere (dritte) Stütze für seine Ansicht in einer Depesche des Nuntius Aleander vom 8. März 1521[1]. Aleander berichtet[2], wie er am Abend des vorhergehenden Tages versucht hat, das Mandat gegen Luther bei dem kaiserlichen Minister zu betreiben, und was Herr v. Chièvres ihm auf seine Ermahnungen entgegnete. Er fährt dann fort:

„et altre parole di simile sententia assai familiarmente et privatamente, donde comprehendo che da qualche mese in qua, presertim dopo che Cesar parlò al Duca di Saxonia a Cologna, semper lor habiino fatto concetto di servirsi delle cose di Martino."

Es liegt mir fern, bestreiten zu wollen, daß Karl V. und der Kurfürst von Sachsen sich in Köln besprochen haben. Ich wende mich nur gegen Kalkoff, wenn er meint, sie hätten dabei die lutherische Frage berührt. Gerade über den Inhalt der Unterredung schweigt Aleander. Daß von jenem Augenblick an die politische Ausnutzung der Angelegenheit Luthers durch die Kaiserlichen datiere, besagt für den Charakter der Verhandlungen nichts. Die Bemerkung kennzeichnet sich überdies als eine subjektive Vermutung des Nuntius. Wie weit sie als solche Beachtung verdient, gehört nicht hierher und kann erst nach näherer Bekanntschaft mit der Persönlichkeit Aleanders festgestellt werden.

Endlich bringt Kalkhoff noch einen Brief des Erasmus bei, der im Appendix der Leidener Ausgabe abgedruckt steht[3], denn ihm fehlt das Datum der Abfassung und der Name des Adressaten. Der Brief ist zweifellos nach Rückkehr des Erasmus aus Köln in Löwen geschrieben und enthält einen Bericht über die Tätigkeit der Gegner des Erasmus und Luthers während der letzten Monate des Jahres 1520. Auch hier weist der große Gelehrte die Ver-

---

1) ZKG. a. a. O., S. 548.

2) Aleanders Depeschen. Übers. S. 115; Balan, Monumenta, S. 131. Ich zitiere die Aleanderdepeschen nach dem Text von Balan und schließe mich in der Datierung Brieger (Aleander und Luther, 1884) an.

3) Opp., ed. Clericus, III, col. 1908.

dächtigung, er habe für Luther Partei ergriffen, als gegenstandslos zurück. In diesem Zusammenhang findet sich der Satz:

„Dux Saxoniae Fridericus cum ageret cum illo (nämlich Carolo V.) de Luthero, hoc accepit responsum: non damnabitur Lutherus nisi auditus."

Kalkoff setzt den Brief Anfang Dezember 1520 an [1] und hält es für ausgemacht, daß Erasmus hier der von ihm vermuteten Unterredung zwischen Kaiser und Kurfürst Erwähnung tut [2]. Er ist jedoch nicht unbefangen genug an die Quellen herangetreten; denn Erasmus sagt nicht, daß die Verhandlungen über Luther mündlich gepflogen wurden, und daß sie in Köln stattfanden. Was hindert uns ferner, das Schreiben statt auf Anfang Dezember 1520 in die Mitte oder gegen das Ende dieses Monats zu verlegen? Dann ließe sich die oben zitierte Stelle ohne Schwierigkeit auf den Briefwechsel zwischen Friedrich dem Weisen, dem Kaiser und seinen Räten im November 1520 beziehen. Am 28. des Monats ging ein kaiserliches Schreiben ab [3], in dem Karl V. den Kurfürsten aufforderte, Luther zum Verhör auf den Reichstag zu bringen. Von dieser Korrespondenz wird Erasmus Kenntnis gehabt haben. Jedenfalls ist die Bemerkung in seinem Briefe kein Zeugnis dafür, daß der Kurfürst von Sachsen die erste Gelegenheit benutzte, um bei dem Oberhaupt des Reiches persönlich für seinen Professor einzutreten.

Die vier Beweise Kalkoffs sind also an sich nicht stichhaltig. Seine Auffassung wäre auch schwer in Einklang zu bringen mit dem, was sich aus dem übrigen Quellenmaterial ergibt. Daraus geht vielmehr mit höchster Wahrscheinlichkeit hervor, daß Friedrich der Weise erst nach seiner Abreise aus Köln, am 7. November, sich schriftlich für Luther beim Kaiser verwandte. Der erste Brief des Kurfürsten in dieser Sache ist leider verloren gegangen [4]; wir kennen indes die Antwort der beiden kaiserlichen Räte vom 27. November 1520 [5]: Chièvres und Nassau haben dem Kaiser die Wünsche des Kurfürsten betreffs Luthers sorgfältig auseinandergesetzt (wäre schon eine Besprechung vorausgegangen, so hätten sie Karl V. nur an das damalige Abkommen zu erinnern

---

1) Die Anfänge der Gegenreformation I, S. 103 Anm. 8.
2) ZKG. a. a. O., S. 549.
3) Reichstagsakten II, S. 467. 4) Ebd. II, S. 466 Anm. 2. 5) Ebd.



brauchen!), und Se. Majestät hat verfügt, was in Luthers Briefen des langen und breiten gefordert wird (also jetzt erst, auf die Vorstellungen der Räte hin, nicht vor längerer Zeit den mündlichen Bitten Friedrichs zuliebe!). Es erscheint angezeigt, daß Luther seinen Landesherrn zu einem Verhör auf dem Reichstag dorthin begleitet. Das Schreiben der Räte nimmt auf keinerlei voraufgegangene Abmachungen Bezug, was sicherlich geschehen wäre, wenn man solche getroffen hätte. In dem verlorenen Brief muß daher Friedrich der Weise zum erstenmal den Kaiser auf Luthers Protestatio aufmerksam gemacht und dessen Forderungen zu berücksichtigen gebeten haben. Ebenso läßt der Brief des Kaisers vom folgenden Tage [1] erkennen, daß Karl erst durch seine Räte auf Grund jenes kurfürstlichen Schreibens von der Stellung Friedrichs zu Luther unterrichtet wurde:

„Nu hat (uns) 5. der hochgeborn unser lieber oheim Wilhelm marggraf zu Arschot und der wolgeboren unser lieber getr (eue)r Hainrich grave zu Nassau ... anzaigt, das deiner lieb begern an uns sein solle, das wir nichts wider beruerten Lutter, er sei dann zuvor verhört worden, handeln oder fürnemen lassen.“

Oder wie will Kalkoff die auffallende Tatsache erklären, daß Karl V. hier mit keinem Wort seines mündlichen Übereinkommens mit Friedrich von Sachsen gedenkt? Das argumentum ex silentio gilt zwar nicht für unbedingt zuverlässig; aber in Fällen wie dem vorliegenden wird man ihm die Beweiskraft nicht absprechen können.

Des Kaisers Brief verzögerte sich, so daß Friedrich am 14. Dezember nur den beiden Räten antwortete [2]. Er weiß bereits um die Bücherverbrennungen in Köln (am 29. November) und ist verstimmt darüber, zumal „quod petiverim et ipse, ne indicta causa vel doctor Martinus condemnaretur vel libri ejus comburerentur“ [3].

Wenn Boller [4] hierzu bemerkt: „Das kann sich nur auf die Verhandlungen beziehen, die in Köln mit dem Kurfürsten gepflogen wurden“, so ist mir unerfindlich, warum sich Friedrich nicht auf sein verlorengegangenes Schreiben berufen haben soll, dessen Inhalt, wie er rekonstruiert worden ist [5], einen derartigen Hinweis vollkommen erklärt. Der Vorwurf, den der Kurfürst dem jungen Herrscher selbst am 20. Dezember 1520 macht [6] — „Wo Luther

1) Ebd. II, S. 466 No. 61. 2) Ebd. S. 466 Anm. 2. 3) Ebd.
4) Luthers Berufung, S. 25. 5) Siehe S. 350 f. 6) Reichstagsakten II, S. 470 ff.

nicht het angesehen werden wollen, mein solt doch in dem verschont worden sein", wird gleichfalls verständlich gegen Boller[1], wenn wir bedenken, wie wenig Beachtung Friedrichs Brief gefunden hat.

Die Ansicht Kalkoffs, der Kurfürst von Sachsen habe die Kölner Zusammenkunft mit Karl V. ausgenutzt, um Luther einen Dienst zu erweisen, ist also unhaltbar. Kalkoff hat von den sicheren Zeugnissen (Korrespondenz Friedrichs) abgesehen. Er hat sich Angaben zugewandt, die entweder selbst von zweifelhaftem Wert sind (Flugblatt, Opera l. var. arg. V., und Brief des Dr. Heinrichmann), oder die er durch unzutreffende Auslegung seiner Auffassung dienstbar machte (Aleander am 8. März, Brief des Erasmus). Nach unserer Untersuchung haben keine Verhandlungen zwischen Kaiser und Kurfürst in Köln über Luthers Angelegenheit stattgefunden; es ist daher müssig, die Frage zu erörtern, wann sie gewesen sind, und welches Ergebnis sie gehabt haben[2].

2.

Es sei nochmals nachdrücklich hervorgehoben, daß Friedrich der Weise in dem verlorenen Brief Luthers Bitte um ein Schiedsgericht bei Karl V. befürwortete und damit ein nicht geringes Gewicht zugunsten des Reformators in die Wagschale warf. Die Folge war, daß der Kaiser den Kurfürsten aufforderte, Luther mit auf den Reichstag zu bringen[3].

Friedrich lehnte die Zumutung ab. Dies Verhalten erscheint auf den ersten Blick als eine starke Unfreundlichkeit gegen Luther. Und so ist die Zurücknahme auch von Lehmann[4] aufgefaßt worden, als eine Strafe für die Verbrennung der Bannbulle vor dem Elstertor zu Wittenberg: „sobald er (der Kurfürst) aber Nachricht hatte von der Ausführung der großen Manifestation, zog er seine Einwilligung zur Berufung Luthers zurück". Kalkoff kann von seinem Standpunkte aus der Auslegung Lehmanns natürlich nicht

1) Luthers Berufung, S. 26.

2) Vgl. Boller gegen Kalkoff, Berufung, S. 26. 78; Kalkoff, Entscheidungsjahre, S. 191.

3) Reichstagsakten II, S. 466.

4) Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1899, S. 178.

beipflichten [1]. War schon Kolde der Meinung [2], Kurfürst Friedrich habe, gekränkt über die Verbrennung der lutherischen Schriften, dem Kaiser sein Befremden kundtun wollen, so drückt sich Kalkoff noch schroffer aus: „Die Zurücknahme jener Vereinbarung war der Ausdruck des schwersten Mißtrauens, die schärfste Verwahrung gegen die kaiserlich-päpstlichen Staatsmänner, denen er schon am 14. erklärt hatte [3], daß die nach seiner Abreise von Köln vorgenommene Bücherverbrennung einen offenkundigen Rechtsbruch bedeute, der Luthern zu einem Akt der Vergeltung berechtige." Wie können wir, zwischen zwei derart extreme Anschauungen gestellt, uns Klarheit über die wahren Motive des Kurfürsten verschaffen? Bei der Spärlichkeit der Quellen ist nur durch genaue Interpretation des kurfürstlichen Briefes zu helfen.

Für Lehmann spricht es, wenn Friedrich am 20. Dezember 1520 dem Kaiser schreibt [4]:

„Weil ... Luther vielleicht dargegen auch etwas, ehe dan dies E. kai. Mt. schreiben mir zukommen, furgenommen haben mocht, so wolt mir schwer fürfallen, wie E. Mt. gnediglich zu bedenken haben, Luther mit mir auf den reichstag zu bringen."

Daß der Kurfürst bei diesen Worten die Verbrennung der Bannbulle am 10. Dezember im Auge hatte, ist wahrscheinlich, war er doch von der Exekution benachrichtigt worden [5]. Die kühne Tat des Reformators ist aber nicht der einzige Grund, den Friedrich für die Zurückweisung des kaiserlichen Verlangens angibt. Das hat Lehmann übersehen. Der Kurfürst ist entrüstet, wie man gegen Luthers Schriften vorgegangen ist [6]:

„Ich bin aber bericht, das, sind bei E. kai: Mt. ich abgeschiden, Luthers bucher unerhort und mit der heiligen schrift unuberwunden zu Koln, Mentz und sonst sollen verbrannt sein, dess ich mich nicht versehen gehabt, sondern vilmehr verhofft, wu Luther nicht het angesehen werden

---

1) ZKG. XXV, S. 547 Anm. 3. Die Vorgeschichte der Berufung Luthers vor den Reichstag hat K., soweit Friedrich der Weise dabei in Betracht kommt, zuletzt in seinem Werk „Der Wormser Reichstag", 1922, S. 172 ff. 243 ff. 305 ff. zusammenhängend behandelt.

2) Luther I, S. 295.

3) Vgl. dazu jetzt v. Schubert, Vorgeschichte, S. 287. Abdruck des deutschen Briefkonzeptes.

5) Reichstagsakten II, S. 472. 6) ZKG. II, S. 122.

wollen, mein solt doch in dem verschont wurden sein. Weil dan aber solches über mein unthertenig bitt und bebstlicher Heiligkeit potschaft erbieten bescheen ... so wolt mir schwer furfallen, ... Luther mit mir auf den reichstag zu bringen."

Aber auch Kalkoff irrt, wenn er die Antwort Friedrichs für den „Ausdruck des schwersten Mißtrauens", für „die schärfste Verwahrung gegen die kaiserlich-päpstlichen Staatsmänner" hält. Denn der Kurfürst bemerkt ausdrücklich, daß er den Kaiser für das Geschehene nicht verantwortlich machen will [1]:

„weil ich aus E. Mt. schreiben nit vermerken mag, das solchs verbrennen von E. Mt. zugelassen were ...".

Der Brief läßt nur eine Möglichkeit zu, die abweisende Haltung des Kurfürsten befriedigend zu erklären. Kam Luther im Gefolge seines Landesherrn nach Worms, so mußte alle Welt in Friedrich den Beschützer des Reformators sehen. Diesen Anschein wollte der Kurfürst aber gerade vermieden wissen: „Darauf gebe E. kai. Mt. ich untertheniglich zu erkennen, das ich mich doct. Martinus schreiben oder predigen zu vertretten oder zu verantworten nie angemast ...", heißt es in seinem Brief [2]. Nun hatte sich die Lage der Dinge noch bedenklich zugespitzt. Auf der einen Seite war Luther durch die Verbrennung seiner Bücher öffentlich als Ketzer gebrandmarkt worden; andererseits hatte er selbst, indem er die päpstliche Bulle und die Dekretalen vernichtete, seinen Bruch mit der alten Kirche vollzogen. Lehmann und Kalkoff haben den Brief des Kurfürsten nicht als Ganzes gewürdigt, und da der eine diesen, der andere jenen Punkt aufgriff und als Motiv herausstellte, mußten sie zu verschiedenen Resultaten gelangen.

---

1) Reichstagsakten II, S. 471.

2) Ebd. II, S. 470. Ich bin auf den Einwurf Kalkoffs gefaßt, diese Worte seien selbstverständlich nur eine diplomatische Ausflucht. Diesen Einwand kann ich nicht gelten lassen. Es muß zunächst versucht werden, den Brief aus sich heraus zu interpretieren; erst wenn sich dabei Schwierigkeiten herausstellen, oder wenn Widersprüche entstehen zu dem, was wir sonst über das Verhalten des Kurfürsten wissen, dürfen wir ihn beschuldigen, daß er nicht bei der Wahrheit geblieben ist. Keine von beiden Voraussetzungen trifft hier zu. Der Brief wird nur unter Zuhilfenahme der zitierten Stelle verständlich; und daß der Kurfürst Luthers Bitte um ein Schiedsgericht unterstützte, beweist noch nicht, daß er ein Anhänger seiner Lehre war.

Ehe Karl V. die Antwort Friedrichs in Händen hatte, widerrief er selber das Zugeständnis, das er dem Kurfürsten gemacht[1]: Nur wenn Luther sich dem Papst unterwirft, soll ihn Friedrich, und zwar nicht nach Worms, sondern nach Frankfurt bringen. Weigert Luther den Widerruf, dann will der Kaiser mit seinem Landesherrn mündlich die weiteren Maßnahmen besprechen. — Es liegt nicht im Rahmen unserer Untersuchung, nach den Gründen des plötzlichen Umschwungs in der kaiserlichen Politik zu fragen, sondern nur Friedrichs Verhalten demgegenüber zu verfolgen. Zu mündlichen Verhandlungen erklärte sich Friedrich bereit[2].

Auf den 6. Januar war die Eröffnung des Reichstages angesetzt; pünktlich am 5. kam der Kurfürst von Sachsen in Worms an. Bald darauf — Kalkoff vermutet: am folgenden Tage[3] — wird sich Friedrich mit dem Kaiser über Luther unterhalten haben. Er erneuerte bei dieser Gelegenheit seine schriftliche Bitte um ein Schiedsgericht für Luther, und daß man diesem bis dahin keine Gewalt antun möge. Das sagte ihm Karl V. zu. Den Inhalt der Besprechungen, wie wir ihn soeben wiedergegeben haben, können wir erschließen aus einer Bemerkung des sächsischen Kanzlers Brück gegenüber dem kaiserlichen Beichtvater Glapion[4]. Daß „Kaiserl. Maj. die Sache ... zu seiner Kaiserl. Maj. nehmen will", hat auch Luther erfahren; er äußert sich erfreut darüber am 25. Januar in einem Brief an den Kurfürsten[5]. Gemäß seinem Versprechen ließ der Kaiser das Edikt gegen Luther, das am 29. Dezember im Staatsrat beschlossen worden war und von einem Ausschuß bearbeitet wurde[6], vorläufig nicht ausfertigen. Es dauerte bis zum 28. Januar, ehe der Reichstag mit seinen Sitzungen beginnen konnte[7]. Vor Anfang Februar ist nicht bekannt, daß in der lutherischen Angelegenheit von einer oder der anderen Seite ein neuer Schritt unternommen worden wäre.

Wir wollen die Pause zwischen den Ereignissen benutzen und legen uns vor weiterer Betrachtung des Eingreifens des Landes-

1) Brief vom 17. Dez. 1520, Reichstagsakten II, S. 468.
2) Am 28. Dez. 1520, Reichstagsakten II, S. 473.
3) Entstehung, S. 95. 4) Reichstagsakten II, S. 490f.
5) Erl. Ausg. Bd. 53, S. 56.
6) Aleanders Depeschen. Übers. S. 72; Balan, S. 58; vgl. auch Reichstagsakten II, S. 507; Försteman, Urkundenbuch, S. 5.
7) Baumgarten, S. 401.

herrn in Luthers Geschick die Frage vor: Was wissen wir aus dem uns bis jetzt bekannten Zeitraum über die persönliche innere Stellung Friedrichs des Weisen zur reformatorischen Bewegung? War er der „überzeugte und warmherzige Anhänger“ des Reformators, für den ihn Kalkoff erklärt? [1] Aus den Taten des Kurfürsten in Luthers Sache — er hat bislang nur dessen Forderung eines Schiedsgerichts bei den Nuntien und dem Kaiser unterstützt — ergibt sich nichts für seine eigene religiöse Anschauung. Wir müssen nach einer intimeren Quelle suchen, um uns einen Einblick in sein innerstes Leben zu verschaffen, und werden zunächst an seine Briefe denken. Ein schriftlicher Meinungsaustausch zwischen dem Kurfürsten und dem Reformator selbst hat nicht stattgefunden, und in den Briefen vom Ende d. J. 1520 und aus dem Januar 1521, soweit sie erhalten und veröffentlicht sind, spricht Friedrich nur an drei Stellen über Luther. Die eine davon kennen wir aus einem Schreiben des kurfürstlichen Neffen Johann Friedrich an Luther vom 20. Dezember 1520 [2], in dem dieser folgende Antwort seines Oheims dem Lehrer mitteilt:

„Ich habe ever liebe schreyben doctor Martinus Lutter belangende alles inhalts vernomen und solchs fruntlich von E. L. vermarkt. E. L. soilen auch nit zeweyffeln, ich wil mir die sache so vil moglich und sich leiden will lassen befolen sein ...“.

Es ist nicht ersichtlich, ob der Kurfürst auch aus eigenem Antriebe oder nur den Bitten seines Neffen zuliebe, sich Luthers anzunehmen verspricht; jedenfalls hebt er von vornherein die Schranken seiner Anteilnahme stark hervor. Am 16. Januar 1521 schreibt dann Friedrich seinem mitregierenden Bruder Johann [3]:

„e. l. wollen seyner lib szagen (dem Neffen Johann Friedrich), das man alle tage, alls ich bericht wird, wider doctor Martinus Rad held, Jnen in ban und acht zcu thuen und auff das hochste Jnen zcu verfolgen. das thuen dye mit den rothen huttlein und dye Romher mit Jrem anhang, szünst seyn auch ffil Leuthe, dye Jme gutthes günen, got fuge esz nach seynen genaden zcu unsserm besthen.“

Weil Johann Friedrich für Luther Interesse zeigt, gibt der Kurfürst hier eine kurze, aber streng sachliche Darstellung von dem

1) In der Münchener Lutherausgabe II, S. X.
2) Burkhardt, Luthers Briefwechsel, 1866, S. 36.
3) Förstemann, Urkundenbuch, S. 5.

Stand der Dinge, so daß der Leser, der nach einem Ausdruck der persönlichen Empfindung forscht, leer ausgeht. Und am 30. desselben Monats heißt es in einem Brief an den Bruder [1]:

„martinus sache sthet, wyhe ich e. l. angezcaiget habe; ich wyl aber auch dem almechtigen got vertrauen, dye warheit szolle an tag komen."

Friedrich sagt auch hier nicht deutlich, daß für ihn die Wahrheit auf Luthers Seite liegt. Wir tun freilich gut, aus diesen wenigen unpersönlichen, meist durch andere angeregten Angaben nicht zu folgern, daß Friedrich kühl und abwartend Luther gegenübergestanden habe. Man könnte geltend machen, der Kurfürst sei ein überaus verschlossener und vorsichtiger Charakter gewesen. Das bezeugen in der Tat seine Briefe [2], in denen überwiegend nebensächliche Dinge behandelt, die wichtigeren nur angedeutet werden. Dann ist es nach den angeführten Briefstellen überhaupt nicht möglich, sich ein Bild von der Neigung Friedrichs für Luther zu machen [3].

Von den Beobachtungen anderer über Friedrich den Weisen kämen die Berichte des päpstlichen Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag in Betracht; ich habe sie indes ihrer Unzuverlässigkeit wegen — diese Behauptung werde ich später zu rechtfertigen suchen [4] — nicht berücksichtigt. Dagegen mag noch ein Dokument erwähnt werden, ein undatierter Zettel von Spalatins Hand: „An mein gn^{sten} hern den churfursten zu Sachsen", den Wrede [5] — zweifellos mit Recht — vor die mündlichen Verhandlungen über Luther Anfang Januar 1521 setzt. Spalatin hat darin eine Reihe von Punkten aufgezeichnet, von denen die letzten dazu bestimmt scheinen, dem Kaiser bei Gelegenheit der Unterredung vorgetragen zu werden:

„zum vierden: sovil fuglich anzuzeigen ...". Der Schlußsatz enthält ein Gutachten Spalatins: „Summa summarum ich halt, der pater, komm es zu ordenlicher verhor, werd (?) allen seinen widerwertigen mit gegrundter schrift vil zu geschickt sein."

Die ersten drei Punkte waren sicherlich **nicht** dazu bestimmt, dem Kaiser vorgetragen zu werden. Karl V., dessen streng katho-

---

1) Förstemann, Urkundenbuch, S. 8. 2) Ebd. S. 1—26.

3) Des Kurfürsten Äußerungen über Luther finde ich von Kalkoff nur ZKG. XXV, S. 547 Anm. 3 kurz berührt. 4) Siehe unten S. 367f. 379ff. 385.

5) Reichstagsakten II, S. 490 Anm. 1. Kalkoff, Wormser Reichstag (1922), S. 305f., datiert ihn später und läßt ihn für Friedrich als Gedächtnisstütze aufgesetzt sein, „als er am 18. Febr. an den Beratungen teilzunehmen sich anschickte".

lische Gesinnung seit seiner Krönung genugsam hervorgetreten war, würde es sehr befremdet haben, wenn der Kurfürst geäußert hätte:

„das die Romer nicht die ere gottes und gemeine selikkeit gemeiner cristenheit, sondern allein iren geniess, geiz und pracht zu erhalten [suchen], oder: das er [nämlich Luther] unzweifelhaft all sein schrift vil bass und sterker wirt bekreften, dann allen widerwertigen wirt leidlich sein."

Dann können diese Punkte nur dazu gedient haben, Friedrich den Weisen zu den Verhandlungen geneigt zu machen [1]. Die Argumente, die Spalatin ins Feld führt, um seinen Herrn zu einem Eintreten für Luther zu bewegen, sind rein politischer Art: die schlechte Finanzwirtschaft und Verschwendungssucht der römischen Kurie, der Nachweis, daß Luthers Bestrebungen nicht gegen die weltliche Gewalt gerichtet sind, sondern zu ihrer Stärkung beitragen, daß Luther mit den besseren Beweisen als Sieger hervorgehen wird. Ich gebe zu bedenken, ob die Ansicht, die der kurfürstliche Hofprediger und Berater danach von Friedrich dem Weisen gehabt hat, geeignet ist, uns zu überzeugen von einer tiefen religiösen Hinneigung Friedrichs zur Reformation. Es liegt mir indes fern, auf diesen Zettel, dessen Interpretation schwierig ist, weitgehende Behauptungen gründen zu wollen.

Nach diesem freilich wenig ergiebigen Exkurs über die persönliche Stellung des Kurfürsten zur Reformation lenken wir zurück zu den Verhandlungen über ein Verhör Luthers auf dem Reichstage, die nach Kalkoffs Auffassung Anfang Februar 1521 eine besonders scharfe Form angenommen hatten, wie er vor allem aus dem Bericht Aleanders an den Vizekanzler Medici [2] erschließen zu

1) Wrede a. a. O. sieht darin den Zweck des ganzen Dokuments. Anders, wie oben erwähnt, Kalkoff a. a. O.

2) Zugleich mit seiner Depesche vom 8. Febr. (Aleanders Depeschen. Übers. S. 78; Balan, Monumenta, S. 103) sendet Aleander dem Vizekanzler ein Schreiben Luthers an den Kaiser und berichtet dazu: „Mando ancora la epistola di Luther ad Cesarem, la qual essendo presentata per mons. de Cisteim come procurator di Luther pregando Sua Maestà li volesse far ragione, quella la lacerò come si vede et gettolla in terra et è quella propria che fu una grande demonstration a tutta questa Dieta qual sententia dona Cesar alle cose di Luther." Die Mitteilung des Nuntius wird bestätigt von einem Unbekannten, der am 7. Febr. aus Worms schreibt (Balan, S. 52): „La epistola inclusa l'altra matina fu presentata al Re et S. Maestà subito, senza vederne parola, la strazo publicamente."

können meint. Aus der Antwort Medicis an Aleander vom 8. März [1] wird deutlich, daß das Schreiben Luthers, das dem Kaiser übergeben war, Luthers Schrift Protestatio sive Oblatio war [2], vermutlich das Exemplar, das der Reformator seinem Landesherrn mit dem Brief vom 25. Januar geschickt hatte. Der von Aleander genannte Name des Überbringers „Cistein" erinnert an den des Marschalls von Herzog Johann von Sachsen, Nickel Ende zum Stein [3]; Johann, der Bruder des sächsischen Kurfürsten, traf am 8. Februar in Worms ein. Nach Kalkoffs Darstellung [4] zeigt die durch Überreichung der Protestatio erfolgte „erneute Geltendmachung des Rechtsmittels" in zweifacher Hinsicht eine gegen früher verschärfte Form, „um die im Dezember beliebte Umgehung desselben unmöglich zu machen". „Sie erfolgte jetzt nicht durch diplomatische Vermittlung, sondern demonstrativ nach Eröffnung des Reichstages im Beisein von Hofleuten und Reichsfürsten"; sie wurde durch den Hofmarschall Nickel Ende zum Stein in so feierlicher Form ausgeführt, „daß Aleander diesen geradezu als procurator, also als Sachwalter Luthers bezeichnete", und sie geschah im Namen des Gesamthauses der ernestinischen Herzöge"! „Der Ärger des jungen Kaisers, der sich sonst trefflich zu beherrschen wußte, über diesen Schachzug der Kurfürsten war denn auch so heftig, daß er das Schriftstück zerriß und auf den Boden warf; das war denn für den gesamten Reichstag, so frohlockt Aleander, ein deutlicher Fingerzeig dafür, wie der Kaiser über Luthers Sache denke; und auf den Reichstag eben war ja die Wiederholung der Maßregel auch berechnet."

Dem Leser der Quellenberichte wird ohne weiteres klar, daß Kalkoff das ihm Wichtigste in die Quellen hineingelesen hat. Wenn Aleander erzählt, dies Zerreißen der Schrift sei für den gesamten Reichstag ein deutlicher Fingerzeig gewesen dafür, wie der Kaiser über Luther denke, so ist damit nicht gesagt, daß die Stände bei der Übergabe der Protestatio zugegen gewesen sind; ebenso nötigt die Bemerkung des Unbekannten, daß der Brief „publicamente" zerrissen wurde, keineswegs, die Anwesenheit von Hofleuten und Reichsfürsten anzunehmen. Und wo steht ein Wort

1) Balan, Monumenta, S. 701. 2) Reichstagsakten II, S. 476 Anm. 3.
3) Reichstagsakten II, S. 476 Anm. 3.
4) ZKG. XXV, S. 556 ff.

davon, daß die Überreichung des Schreibens im Auftrage des Kurfürsten Friedrich oder gar des „Gesamthauses der ernestinischen Herzöge“ erfolgte? Oder woher weiß Kalkoff, ob und welche Worte der Marschall sprach, als er Luthers Brief ablieferte? Aleander behauptet auch nicht, der plötzliche Zornesausbruch des Kaisers sei zurückzuführen auf seinen Ärger über den „Schachzug des Kurfürsten“; er deutet nur an, daß sich der Reichstag daraus eine Lehre ziehen möge. Kalkoff hat aber nicht nur den Quellenbericht im einzelnen nach seinem Gutdünken erweitert, seine Auffassung von der ganzen Situation ist vielmehr verfehlt. Wie darf er von einer feierlichen Demonstration des Gesamthauses der ernestinischen Herzöge reden angesichts der Tatsache, daß Kurfürst Friedrich, obwohl er in Worms weilt, sich ganz zurückhält und der Brief durch den vorausgeeilten Marschall seines Bruders dem Kaiser übergeben wird. Wo Kalkoff eine Haupt- und Staatsaktion des Kurfürsten zugunsten des Reformators sieht, wundert sich der Unbefangene vielmehr über die Zurückhaltung Friedrichs, der selbst es vermeidet, die ihm übersandte Schrift Luthers bei Karl V. anzubringen. Was von Kalkoffs Vorstellung, als handele es sich bei der Überreichung der Bittschrift um „Geltendmachung eines Rechtsmittels“ zu halten ist, ist früher darzutun versucht worden.

Ein neuer Anstoß in der lutherischen Angelegenheit ging von dem kaiserlichen Beichtvater Glapion aus. In der ersten Hälfte des Monats Februar hatte er mehrere Besprechungen mit dem sächsischen Kanzler Brück, über die wir durch protokollarische Aufzeichnungen Brücks unterrichtet sind [1]. Ihr Inhalt ist in Kürze folgender: Glapion erkennt mancherlei Gutes in Luthers Werken an; nur über die Schrift De captivitate babylonica ist er entsetzt und wünscht, daß der Reformator sie und einige Äußerungen, die er sonst getan, widerruft. Vorläufig soll ein Stillstand in seinem Prozeß eintreten. Eine Kommission aus kaiserlichen und sächsischen Bevollmächtigten müßte in aller Stille den Streit beizulegen suchen; Luther würde gestattet werden, sich vor frommen, ehrbaren, unparteiischen Leuten zu verantworten, während man seine Schriften inzwischen sequestriert. Der Kurfürst möge einen

1) Reichstagsakten II, S. 477 ff. Kalkoffs letzte Darstellung dieser Verhandlungen in seinem „Der Wormser Reichstag“, 1922, S. 243—276, wo auch die anderen Auffassungen (Rankes, Koldes u. a.) zur Geltung kommen.



dahingehenden Antrag beim Kaiser stellen. Friedrich der Weise zeigt sich vollkommen unzugänglich. Er verweigert dem Beichtvater hartnäckig eine Audienz, noch weniger ist er geneigt, ein Verhör in Glapions Sinne bei Karl V. in Anregung zu bringen.

Kalkoff findet es nun selbstverständlich, daß der Kurfürst auf die „gleisnerisch entgegenkommenden Erklärungen" Glapions — so deutet er diese, während Ranke darin Irenik sah — nicht einging [1]. Von Kalkoffs Standpunkt, der in Friedrich dem Weisen den energischen und tatkräftigen Beschützer Luthers sieht, will mir aber die schroff abweisende Haltung Friedrichs durchaus nicht einleuchten. Trugen die Verhandlungen auch keinen schlechthin offiziellen Charakter — der Grad ihres offiziellen oder ihres privaten Charakters ist ja umstritten —, so war der Beichtvater des Kaisers doch eine höchst einflußreiche Persönlichkeit [2]. Da der Kurfürst selbst ein unparteiisches Schiedsgericht für Luther gefordert hatte, war eine gemeinsame Basis gegeben. Man konnte den Vorschlägen Glapions nähertreten, ohne sich zu binden [3], zumal dem Kaiser eine Verständigung mit dem mächtigen Reichsfürsten offenbar am Herzen lag. Von derartigen Erwägungen hätte sich Friedrich der Weise leiten lassen müssen, wenn es ihn gedrängt hätte, für Luther etwas auszurichten.

Voraussetzung dabei ist allerdings, daß der Beichtvater die Anträge, die er dem Kurfürsten machte, ernst gemeint hat. Es ist hier nicht der Ort, den Charakter Glapions zu untersuchen, über den man auch in der älteren Literatur verschiedener Meinung ist [4]. Wir vermögen heute wohl kaum noch festzustellen, ob jeder Satz aus dem Munde des Beichtvaters seiner innersten Überzeugung entsprochen hat. Daß er aber in den wesentlichen Punkten seine wahre Absicht kundgab, und daß er im Sinne und Auftrage der kaiserlichen Staatsmänner handelte, dafür können wir gegen Kalkoff den

---

1) Entscheidungsjahre, S. 210. 2) Baumgarten, I, S. 391.

3) Friedrich brauchte ja nicht alle Bedingungen des Beichtvaters anzunehmen und sich durch Hinzögern der Verhandlungen übervorteilen zu lassen, wie Kalkoff fürchtet. Ulrich von Hutten, S. 367.

4) Maurenbrecher, Studien und Skizzen zur RG., 1874, S. 113 ff. 258 ff.; v. Bezold, Gesch. der dtsch. Ref., 1890, S. 334; Kolde, Luther und der Reichstag zu Worms, 1883, S. 32. 34. Dagegen Köstlin, M. Luther, 4. Aufl., 1889, I, S. 422; 5. Aufl., hrsg. von Kawerau, 1903, I, S. 388 ff.

Beweis erbringen. Kalkoff behauptet freilich, Glapion habe gänzlich unter dem Einflusse Aleanders gestanden [1]. Wenn es sich so verhielte, dann hätten seine Vorschläge freilich der Aufrichtigkeit entbehrt. Daß es der päpstliche Nuntius war, der den Beichtvater zu seiner Besprechung mit Brück ausrüstete, bezeugt — nach Kalkoff — die Übereinstimmung seiner Argumente mit denjenigen einer Instruktion für den Bischof von Triest und den kaiserlichen Rat Jodocus Laurens für eine Gesandtschaft an Kurfürst Friedrich im Januar 1521 [2], als deren Urheber wohl Aleander anzusehen ist [3].

Vergleicht man die Protokolle Brücks mit der Instruktion, so findet man eine keineswegs wörtliche Ähnlichkeit in drei Punkten: in dem Wunsche nach einer persönlichen Aussprache mit dem sächsischen Fürsten [4], in dem Verlangen, Luther möge bestimmte Sätze widerrufen, wenn nicht sein ganzes Werk der Vernichtung preisgegeben werden soll [5], endlich in dem Argument, der Wittenberger Mönch könne unmöglich allein und als erster die Wahrheit erkannt und die ganze Christenheit sich im Irrtum befunden haben [6]. Im übrigen lassen sich aber keine Anklänge in den Schriftstücken bemerken, wie zu erwarten stand, da der Nuntius und der Beichtvater zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Ziele erreichen

1) z. B. Ulrich von Hutten, S. 367. Vgl. auch Entscheidungsjahre, S. 210, Reichstag, S. 259 u. ö.

2) Balan, S. 87 ff.

3) Reichstagsakten II, S. 474 Anm. 1 und S. 647 Anm. 2.

4) Balan, S. 87: „Si fieri possit, habeatur privatim colloquium cum illustrissimo Duce Saxoniae.“ Dazu z. B. Reichstagsakten II, S. 479: „Auf solchen vorslag hat er abermals gepeten, an E. cfl. Gnaden zu gelangen, das in E. cfl. G. personlich hören und mit im davon reden mugen.“

5) Balan, S. 94: „Quod si vult suas lucubrationes ad posteros perdurare, deleat ex illis ea quae damnata sunt, et ab antiquo Ecclesiae nostrae ritu recedunt ...“. Reichstagsakten II, S. 479: „dieweil dannoch zu vermuthen, das doct. Luther solche schrift zum teil auszem zorne hedt mugen ausgehen lassen, und keiner der artikel also ungeschickt wäre, es mocht ein cristenlicher vorstand et sensus bonus et catholicus doraus gezogen und dorinnen gefunden werden, das doct. Luther solche artikel deklarirt, das er dieselben nicht anders wolt verstanden oder gesagt haben, dan uf dem sin ...“.

6) Balan, S. 90: „logitet et perpendat, an sit verisimile omnes errasse et tanto tempore Ecclesiam a Spiritu Sancto fuisse destitutam et Martinum duosque aut tres ejus complices solos recte sentire.“ — Reichstagsakten II, S. 479: „Darumb were es nicht zu achten, das got seine kirche bis anher wurde haben irren lassen ...“.

wollten. Nach dieser „Übereinstimmung" ein Abhängigkeitsverhältnis zu vermuten, ist m. E. nicht angängig. Kalkoff sucht uns auseinanderzusetzen [1]: Da von Aleander ähnliche Auszüge aus lutherischen Schriften bekannt sind [2] wie die, die der Beichtvater dem sächsischen Kanzler bei der Unterredung überreichte [3], und da man weiß, daß der französische Franziskanermönch (Glapion) sonst nie theologisches Interesse gezeigt und sich weder vorher noch nachher mit Luthers Schriften beschäftigt hat [4], so muß das Verzeichnis der Ketzereien aus der Babylonica, das Glapion für Brück niederschrieb, letztlich auf Aleander zurückgehen. Auch das ist nicht überzeugend. Die Sammlung von Sätzen aus der Babylonica und der Assertio omnium articulorum, die bei Förstemann abgedruckt ist, soll von Aleander stammen darum, weil der Nuntius sich auch einmal Auszüge aus den Schriften des Reformators hergestellt hat [5], und weil er in seiner Rede vom 13. Februar und in dem Wormser Edikt zum Teil die gleichen Stellen verwendet, die in dem Auszug vermerkt sind? Solche Argumente sind nicht geeignet, Köstlin zu widerlegen, der den zweiten Auszug ebenfalls für Glapion in Anspruch genommen hat [6]. Ferner: Selbst wenn die eine Sammlung von Aleander herrührte, so ist doch denkbar, daß Glapion die andere angefertigt hat. In Anbetracht des dürftigen Materials über den kaiserlichen Beichtvater [7] ist es wirklich nicht statthaft, ihm die Fähigkeit abzusprechen, aus einem Werke Luthers die anstößigsten Sätze auszuziehen.

Daß Glapion sich im Einverständnis mit Gattinara, dem Leiter der kaiserlichen Politik [8], befand, ergibt ein Dokument aus Aleanders Papieren [9]. Es ist überschrieben: „Deliberationes in negotio Lutheri" und erweist sich als Protokoll über Verhandlungen zwischen den beiden Nuntien auf der einen Seite, dem Großkanzler und dem Beichtvater andererseits. Die kaiserlichen Staatsmänner hegen den Wunsch, daß eine Gesandtschaft an Luther abgeht, die ihn befragt,

1) Entstehung des Wormser Edikts, 1913, S. 115.
2) Förstemann, S. 40—45. 3) Ebd. S. 37—40.
4) Entstehung, S. 115. 5) Aleanders Depeschen. Übers. S. 112.
6) Köstlin, Martin Luther I, 4. Aufl., S. 424 Anm. 1.
7) Glapion hatte seine theologischen Studien an der Sorbonne gemacht und war Provinzial seines Ordens in den Niederlanden. Vgl. Baumgarten I, S. 390.
8) Baumgarten I, S. 387. 9) Balan, S. 116 ff.

ob er der Autor aller derjenigen Bücher ist, die unter seinem Namen verbreitet sind. Wenn Luther sich weigert, zu widerrufen, was er gegen den päpstlichen Stuhl, den Glauben, die Konzilien usw. geschrieben, wird S. Majestät unverzüglich gegen ihn einschreiten; sonst soll ihm Verzeihung gewährt werden. Hält er einige seiner Behauptungen aufrecht, so muß er über die anderen eine öffentliche Erklärung abgeben. Seine Schriften werden inzwischen sequestriert. Die beiden Nuntien sind mit diesen Maßnahmen gegen den Ketzer nicht einverstanden, endlich fügen sie sich in das Unvermeidliche. Die Zugeständnisse, die Gattinara und Glapion den Nuntien abgerungen haben, decken sich ungefähr mit den Vorschlägen, die der Beichtvater dem Kurfürsten machen ließ. In beiden Fällen wird erstrebt eine Befragung Luthers, ein zum mindesten teilweiser Widerruf seiner Lehren, bis dahin Sequestration seiner Bücher. Wrede verlegt daher die Verhandlungen mit den Nuntien kurz vor die Besprechungen mit Brück [1]. In seiner Übersetzung der Aleanderdepeschen stimmt Kalkoff der Datierung Wredes zu [2]; in den jüngeren Werken [3] setzt er jedoch die Unterredung mit den Nuntien nach dem 6. März an, d. h. — ich muß hier den Ereignissen vorgreifen — nachdem der Kaiser sich mit den Ständen geeinigt hatte, Luther auf den Reichstag zu berufen. Die Absicht der Verhandlungen wäre — nach Kalkoff [4] — die gewesen, „Luther vom Erscheinen in Worms selbst abzulenken" [5]. Sollte aber der Kaiser törichterweise sein eben den Ständen gegebenes Versprechen sofort wieder gebrochen haben? Hätten die Nuntien nach dem 6. März mit der löblichen Absicht der Kaiserlichen nicht völlig einverstanden sein müssen? Warum der Gegensatz, von dem das Protokoll meldet? Warum hören wir nichts von dem „eigentlichen Zweck" der Verhandlungen? Fragen über Fragen tauchen auf, die Kalkoff nicht zu beantworten vermag, weil seine Datierung falsch ist. Wrede dagegen hat das besprochene Dokument richtig eingereiht. So zeigt es nun, daß Glapion nicht seine eigene Politik trieb oder die der Nuntien, son-

1) Reichstagsakten II, S. 488 Anm. 1.
2) Aleanders Depeschen. Übers. S. 88 Anm. 1.
3) Entstehung, S. 152 ff.; Ulrich von Hutten, S. 367 Anm. 3.
4) Entstehung, S. 153 ff.; Ulrich von Hutten, S. 367 Anm. 3.
5) Entstehung, S. 153.

dern daß seine Anträge mit dem Großkanzler überlegt waren. Die Unzulänglichkeit des Kurfürsten aber wird uns nur dann erklärlich, wenn wir als leitenden Grundsatz seiner Haltung in Luthers Angelegenheit annehmen: „das er sich doctor Martinus schreiben oder predigen zu vertreten oder zu verantworten nie angemast“ [1].

Nachdem Glapions Versuch einer Verständigung mit dem Kurfürsten von Sachsen gescheitert war, entschloß sich der Kaiser, dem Drängen der Nuntien nachgebend, die Forderungen des Papstes zu erfüllen. Doch wollte er nicht ohne Zustimmung der Stände handeln. Vorbereitet durch die Rede Aleanders am 13. Februar [2] ging ihnen der Entwurf eines Edikts zu [3], das befahl, Luthers Schriften zu vernichten, ihn selbst gefangen zu nehmen, wenn er sich nicht unterwerfe, und das zum Einschreiten gegen die Anhänger des Ketzers ermahnte. Die Stände traten auf diese Vorlage des Kaisers hin in Beratungen ein. Über diese ständischen Verhandlungen unterrichtet uns ein Protokoll des bischöflich Straßburgischen Kanzlers [4] und die Berichte des päpstlichen Nuntius Aleander in einer Depesche vom 27. Februar [5] und in einem Brief an seinen Kollegen Eck [6].

---

1) Reichstagsakten II, S. 470. 2) Ebd. II, S. 494. 3) Ebd. II, S. 507.

4) Ebd. II, S. 164: Der Kaiser machte zunächst (am 14. Febr.) einigen Kurfürsten Mitteilung von seiner Absicht, ein ähnliches Mandat wie für seine Erblande auch für das Deutsche Reich zu erlassen. Die Fürsten erbaten Bedenkzeit und versammelten am folgenden Tage (den 15. Febr.) die gesamten Stände (in dieser Sitzung muß der Entwurf des Ediktes vorgelegt sein; denn manche Exemplare desselben tragen das Datum des 15.). Trotz langer Erörterungen konnte man zu keiner Entscheidung kommen. Die Kurfürsten kamen daher beim Kaiser um nochmalige Bedenkzeit von vier Tagen ein, damit auch der erkrankte Friedrich von Sachsen sich an den Besprechungen beteiligen könne. Am 18. und 19. Febr. haben die Hauptsitzungen stattgefunden — so meldet der Frankfurter Gesandte Fürstenberg am 20. Febr. Vgl. ebd. II, S. 803.

5) Aleanders Depeschen. Übers. S. 91 ff.; Balan, S. 71 ff.: „Anci ancor che Cesar, nel medesimo di che io proposi, dechiarasse la mente sua, come di sopra ho detto, et dopoi el di sequente mandasse alla sala di Principi uno consilieri a dechiarar di nuovo questo suo voler, tuttavolta li Principi per sette giorni consultorno con tanta controversia, che el Duca Saxone et el Marchese Brandemburgh vennero quasi ad manus, et sarebbe fatto se non se fusse messo di meggio Saltzburgh et altri che vi erano, quod a primordiis electoratus ad haec usque tempora, dicono tutti mai essere più accaduto cum

(Fortsetzung von Anm. 5 und Anm. 6 s. nächste Seite.)

Die Darstellung, die Aleanders Depesche von den ständischen Verhandlungen gibt, widerspricht nun in einigen Punkten der des Straßburger Kanzlers, zunächst in den Zeitangaben. Dieser setzt die persönlichen Eröffnungen des Kaisers auf den 14. Februar, die allgemeine Versammlung der Stände, in der wahrscheinlich der Mandatsentwurf überreicht wurde, für den folgenden Tag (den 15. d. M.) an, während Aleander beide Begebenheiten um je 24 Stunden zurückverlegt. Nach ihm sollen dann die Verhandlungen vom 15. Februar noch sieben Tage gedauert haben, sie hätten also am 21. Februar ihr Ende gefunden; die Antwort der Stände wurde aber bereits am 19. Februar übergeben, wie der Straßburger Kanzler bemerkt [1]. Da dieser im Unterschied von Aleander an den Beratungen selbst beteiligt gewesen sein muß, sich auch sonst als sehr zuverlässig zeigt [2], und da seine Angaben mit

stupore omnium et periculo di qualche grande tumulto." „Hor li Principi Elettori in la loro sala à questo modo erano divisi, che li tre ecclesiastici et el Marchese di Brandemburgh erano di uno voler, come posso intendere assai buono certo, ma non del tutto come noi voleamo. El Saxone et il Palatino obstinatissimi insieme, che faceano cose da pacci, oscirono fora cridando, non obstante che deveano sequi pacifice pluralitatem votorum sui collegii. Li quattro dissero per organo del Marchese di Brandemburgh huomo et latine et Alemanice facundissimo, la loro opinione, alla quale pare che assentiano molti principi della secunda classe, et però dopoi alquanto spatieto di tempo, li altri doi Elettori dissero acquiescere, quia necesse erat, per la pluralità di suoi colleghi; tamen per il grande contrasto primo fatto, et per le pratiche chel Duca Saxone havea havute, tutta la conclusione, che devea esser per noi fu intriccata, che nè'l Duca Saxone havea havuto al suo modo, neque tamen andò secundo che benissimo haveano comminciato li altri quattro elettori deliberar per noi."

6) Balan, S. 59 und in Übers. bei Kalkoff, Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstag, 1898, S. 43. Aleander schreibt: „Egi igitur causam hanc die cinerali ad duas horas magna Caesaris et principum attentione; Caesar ipse semper ut prius a fide stetit inque ejus sententiam (ut audio) principes electores omnes iverunt, praeter Saxonem qui ut febribus aegrotus aberat. Rogati sententia caeteri principes petierunt sibi tempus ad deliberandum dari, quo pacto sex dies petebant quemadmodum et Simonides (puto) Hieroni responsurus. Caesar adhuc triduum tamen concessit. Id crastino die finietur, neque quid sit futurum certi aliquid habemus; ita res tam manifesta, tamque clara, pugnantibus sententiis involvitur."

1) Sollte Aleander vom 13. Febr. an sieben Tage gerechnet haben, so bleibt doch eine Differenz mit dem Straßburger Kanzler, der von Verhandlungen am 13. nichts weiß.

2) Reichstagsakten II, S. 157 Anm. 4.

anderen Zeugnissen zusammenstimmen (Datierung des Mandats auf 15. Februar, Bericht des Frankfurter Gesandten; s. oben), werden wir sie denen des päpstlichen Nuntius vorzuziehen haben. Aleander mag über die zeitliche Folge der einzelnen Etappen in den Verhandlungen nicht genau orientiert gewesen sein.

In dem Brief an Eck fällt unter den Datenangaben noch die Nachricht auf, daß die Stände sechs Tage Bedenkzeit verlangt, jedoch nur drei erhalten hätten. Davon weiß der Straßburger Kanzler nichts, und in seinem Bericht an Medici erwähnt Aleander dies auch nicht. Der Verdacht liegt nahe, daß der Nuntius in seinem Brief die literargeschichtliche Parallele anbringen wollte und darum ein wenig von der Wahrheit abwich.

Nun aber zu dem, was der Nuntius über den Inhalt der ständischen Besprechungen nach Rom meldet. Wir müssen uns auch dabei gegenwärtig halten, daß Aleander an den ständischen Verhandlungen nicht teilgenommen hat, wenngleich seine Schilderung in der Depesche auf den ersten Blick recht anschaulich und dramatisch erscheint. Sehen wir freilich näher zu, so vermissen wir jede Zeitbestimmung und Abgrenzung der stürmischen Beratungen. Vergeblich suchen wir bei Aleander Aufklärung darüber, welchen Standpunkt Sachsen und Pfalz mit so großer Hartnäckigkeit vertraten, welche Meinung ihre Gegner hatten, und inwiefern sie später durch die Ränke des Sachsen umgestimmt wurden. Aleander behauptet, der Erzbischof von Salzburg habe bei dem Streit im Kurfürstenkolleg die Rolle des Friedensvermittlers gespielt; schon Wrede macht dazu ein Fragezeichen [1]. Friedrich der Weise soll sich in der Erregung so weit vergessen haben, daß er beinahe mit dem Brandenburger handgemein geworden wäre. Dieser Zornesausbruch reimt sich aber schlecht zu dem stillen, vorsichtigen Wesen des Kurfürsten, das aus seinen Briefen [2] spricht. Es ist unbekannt, daß in Deutschland ein Gesetz die Andersdenkenden im Kurkolleg zwang, sich der Majorität anzuschließen, wie es nach Aleander bestanden haben muß. Ohne Bedenken nimmt Kalkoff nun trotzdem Aleanders packende Schilderung der ständischen Verhandlungen in seine Darstellung auf [3]. Die hier bis zur Handgreiflichkeit

1) Reichstagsakten II, S. 514 Anm. 1.
2) Förstemann, Urkundenbuch, S. 1—26.
3) z. B. Entscheidungsjahre, S. 217.

gehende Aktivität des Kurfürsten entspricht eben ganz seiner Auffassung von Friedrich dem Weisen. In der Verwendung der von dem Nuntius mitgeteilten Szene steht Kalkoff allerdings nicht allein da; auch ältere Historiker bringen sie um ihrer Anschaulichkeit willen gerne an [1]. An dieser Stelle und im weiteren Verlauf der Arbeit wird es deutlich, daß eine der vornehmsten Aufgaben, die sich dem Historiker im Zeitraum der Reformationsgeschichte darbietet, eine umfassende und gründliche Kritik der Aleanderdepeschen ist, eine Aufgabe, auf die bereits Kolde hingewiesen hat [2], an die jüngst Boller wieder erinnerte [3], und die mit nichten gelöst ist, wie Kalkoff glaubt. Leider hat Paquier, der Biograph Aleanders [4], die Notwendigkeit, sämtliche Äußerungen des päpstlichen Nuntius auf das genaueste zu prüfen, nicht eingesehen. Das Bild, das er uns von seinem Helden malt, ist darum nicht zutreffend [5].

Vom methodischen Gesichtspunkt ist aber Kalkoffs Darstellung der ständischen Verhandlungen noch nicht erledigt mit dem Nachweis, daß der Verfasser zu Unrecht dem Nuntius sein Vertrauen geschenkt hat. Wir finden nämlich in Kalkoffs „Entscheidungsjahren“ [6] im Rahmen der Erzählung, die wir aus Aleanders Depesche vom 27. Februar kennen, mancherlei andere Angaben, deren Ursprung uns zunächst dunkel bleibt. Wir lesen da z. B., daß „der glückliche Anfangsbeschluß der vier katholischen Kurfürsten“ schon die Erklärung enthalten habe, „daß, wenn das Mandat in aller ‚Schärfe, des Luthers unerfordert und ungehört‘ ausginge, Unruhe und Empörung unter dem von ihm verführten Volke zu befürchten stehe“. Dieselben Fürsten sollen eine „enggegrenzte Befragung Luthers“ verlangt haben, „ob er die veröffentlichten Schriften anerkenne, und ob er widerrufen wolle oder

1) z. B. Kolde, M. Luther I, S. 310. Lehmann dagegen verhält sich ablehnend. In den „Historischen Aufsätzen und Reden“, S. 22, sagt er: „... und was Aleander vom Hörensagen berichtet, wird nur der Leichtgläubige wiederholen“.

2) Kolde, Friedrich der Weise, S. 23 Anm. 2.

3) Boller, Luthers Berufung, S. 38.

4) J. Paquier, L'Humanisme et la Réforme: Jérôme Aleandre, 1900.

5) Ich bin über meine seitherige Benutzung der Aleanderdepeschen Rechenschaft schuldig. Nur dann habe ich mich auf sie gestützt, wenn ihre Angaben durch andere Quellen bestätigt wurden. Im übrigen habe ich sie nur herangezogen, um ihre falsche Verwertung durch Kalkoff darzutun.

6) Entscheidungsjahre, S. 217.

nicht". Sie haben — nach Kalkoff — scharf hervorgehoben „Luthers Widerspruch gegen den ‚von den Voreltern überkommenen christlichen Glauben und die Beschlüsse der Konzilien', bei fernerer Halsstarrigkeit den Erlaß eines ‚gebührlichen und notdürftigen Reichsgesetzes' in Aussicht gestellt, gleichzeitig aber die Erneuerung der Beschwerden über die römischen Mißstände angekündigt". Durch die Ränke des Sachsen — schreibt Aleander a. a. O. an Medici — änderten die Kurfürsten ihren ersten Beschluß. Schlagen wir die „Entscheidungsjahre" auf, so erfahren wir, die Kurfürsten hätten nunmehr zugelassen, daß „Luther ausreichendes Geleit für Hin- und Rückreise, also Gewähr gegen rechtliche Inanspruchnahme erhalten und ‚durch etliche gelehrte und sachverständige Leute angehört' werden" möge.

Woher nimmt Kalkoff seine Kenntnisse? Gibt es eine vollständigere Redaktion der Aleanderdepeschen? Hat Kalkoff eine neue Quelle entdeckt, die den päpstlichen Nuntius ergänzt? Keine von beiden Vermutungen trifft das Richtige. Ein Blick in die „Entstehung des Wormser Edikts" gibt uns die Lösung des Rätsels[1]: Kalkoff hat die erhaltene Antwort der Stände an den Kaiser vom 19. Februar mit dem Bericht über die Sitzungen bei Aleander kombiniert.

Die Stände erklären am 19. Februar[2], daß sie Sr. Majestät Willen vernommen haben und ihm für seine Bemühungen um Reich und Kirche danken. Da dem gemeinen Mann aus Luthers Predigt, Lehre und Schriften allerlei Gedanken und Phantasien gekommen, sei indes zu bedenken, ob daraus Frucht und Nutzen erwachse, wenn scharfe Mandate ausgingen, ohne daß Luther vorher zur Verantwortung gezogen sei. Es könnte leicht Unruhe und Empörung entstehen. Deswegen halten die Stände es für das Beste, wenn Luther auf sicheres Geleit hin durch etliche Gelehrte und Sachverständige verhört wird. Keineswegs darf eine Disputation mit ihm stattfinden. Luther soll vielmehr nur gefragt werden, ob er bei seinen Schriften gegen den christlichen Glauben, wie ihn die Stände und ihre Vorfahren bisher gehalten, beharre. Leistet er Widerruf, dann mag er in anderen Punkten und Sachen gehört werden. Weigert er sich aber, seine Sätze gegen die christliche

1) Entstehung, S. 118 und 119. 2) Reichstagsakten II, S. 514.

Kirche und den christlichen Glauben zurückzunehmen, so wollen die Stände dem Kaiser beistehen und den christlichen Glauben verteidigen helfen. Dem Kaiser steht alsdann nichts im Wege, die notwendigen Mandate zu erlassen. Zum Schluß weisen die Stände darauf hin, „was beschwerd und missbrauch itzt dem heiligen reich obligen und von dem stul zu Rom in vil weg begegen, und darumb gnedigs einsehen thun, damit solichs auf zimlich, leidlich, tregliche maß und weg gezogen und gestelt werd“ [1]. Kalkoff begeht nun m. E. einen methodischen Fehler, indem er die Antwort der Stände, zu der es keinerlei Vorurkunden gibt, nach den unklaren und unbestimmten Angaben eines Schriftstellers — denn als solchen haben wir Aleander zu betrachten — in einzelne Bestandteile zerlegt, um die Entstehung des Dokuments aufzuzeigen. Hier tritt wieder sein Bestreben zutage, das wir schon öfter beanstandeten: er möchte aus den Quellen mehr herausholen, als sie uns verraten können. Es ist anzunehmen, daß der scharfe Mandatsentwurf vom 15. Februar nicht den Beifall Friedrichs des Weisen gefunden hat. Wie stark aber seine Opposition war, ob und welchen Einfluß er auf den endlichen Bescheid der Stände ausübte, vermögen wir nicht zu sagen [2].

In den Reichstagsakten veröffentlicht Wrede [3] zwei Schriftstücke, die darauf schließen lassen, daß zwischen Karl V. und Friedrich dem Weisen noch nach dem 6. März Verhandlungen über die Berufung Luthers nach Worms gepflogen wurden. Aleander hat also wohl darin recht, daß der am 6. März für Luther ausgestellte Geleitbrief und die Zitation Luthers nach Worms [4] nicht sogleich am 6. März expediert wurden [5]. Was kann aber die Ver-

1) Reichstagsakten II, S. 517.

2) Kalkoff stellt dagegen auch in seiner neuesten Darstellung „Der Wormser Reichstag“, 1922, S. 305—319, diese Begebenheiten unter die zuviel sagende Überschrift „Die ständischen Verhandlungen vom 15. Febr. bis 5. März unter dem Einflusse des Kurfürsten von Sachsen.“

3) Reichstagsakten II, S. 527.

4) Enders, Briefwechsel Luthers III, S. 202 ff.; Reichstagsakten II, S. 526 ff.

5) In seinen Depeschen vom 8. und vom + 15. und 16. + (die in + gesetzte Zahl deutet an, daß die Datierung nicht absolut feststeht, siehe Brieger, Aleander und Luther, S. 278) März spricht Aleander von einer Verzögerung bei der Absendung der beiden kaiserlichen Schreiben (Aleanders Depeschen. Übers. S. 118. 120. 122 und 126). Unsere soeben mit dem päpstlichen Nuntius gemachten Er-

lassung gewesen sein, daß man mit der Absendung des Schreibens wartete? Vielleicht gibt uns der päpstliche Nuntius darüber Aufschluß?

Am 8. März hat Aleander den vom Kaiser unterzeichneten Geleitbrief gesehen [1]; er will wissen, daß man nur noch auf die Geleitzusicherung des Kurfürsten von Sachsen warte. In der folgenden Depesche [2] bringt der Nuntius dann den verspäteten Abgang des Kuriers in Verbindung mit einer Abänderung des kaiserlichen Geleitschreibens; statt eines gewöhnlichen Reitenden soll jetzt ein Herold nach Wittenberg gesandt werden. Einige Sätze weiter mutmaßt er, daß für diese Änderung politische Rücksichten Karls V. maßgebend waren. Endlich behauptet er [3], der Kurfürst von Sachsen habe nicht schreiben wollen:

„et par non sii ben contento chel venghi, sel non è per allegar le sue ragioni, quod in decreto Imperii prohibetur, se pur lo servaranno ad unguem. Chièvres ci ha detto che Cesar mandò l'altro dì à dir al Duca Saxone cose et parole che molto veniano al proposito nostro."

Was die von Aleander vermutete Abänderung des Geleitbriefes betrifft, der dem am 2. März vom Kaiser den Ständen gegebenen Versprechen, Luther unter freiem Geleit nach Worms zu berufen [4], entsprach, so bemerkt schon Wrede [5]: „Nach der Form desselben ist es überhaupt unwahrscheinlich, daß eine derartige Anderung — wie sie Aleander vermutet —, wirklich vorgenommen wurde", und Kalkoff hat in seiner Ausgabe der Aleanderdepeschen auch vermutet, daß der Geleitbrief nicht abgeändert sein dürfte [6]. Hinsichtlich des von Aleander genannten anderen Grundes für die späte Beförderung der kaiserlichen Briefe, wonach der Kurfürst von Sachsen sich gegen die Abfassung des Geleitbriefes, den er für sein Gebiet auszufertigen hatte, sträubte, so erhebt sich die

fahrungen heißen uns mißtrauisch nach einer Bestätigung dieser Notiz Umschau halten. In Aleanders Papieren hat sich eine lateinische Abschrift der kaiserlichen Zitation an Luther erhalten, die erst vom 11. März datiert ist (Balan, S. 120).

1) Aleanders Depeschen. Übers. S. 118; Balan, S. 133.
2) Aleanders Depeschen. Übers. S. 120; Balan, S. 134.
3) Aleanders Depeschen. Übers. S. 126; Balan, S. 140.
4) Reichstagsakten II, S. 518.
5) Ebd. II, S. 527.
6) a. a. O., S. 121 Anm. 1.

Frage: Warum wollte Friedrich nicht? Weil er mit Luthers Kommen nur dann einverstanden war, wenn dieser die Gründe seiner Lehre darlegen durfte, antwortet der Nuntius [1].

Ein solches Verhalten des Kurfürsten wäre aber unbegreiflich. Hatte Friedrich A gesagt, dann mußte er auch B sagen, d. h. wenn er sich mit den Beschlüssen der Stände vom 19. Februar solidarisch erklärt hatte [2], dann durfte er ihrer Ausführung keine Steine in den Weg legen. Und welchen Erfolg hätte er sich von seiner Eigenbrödelei versprechen können? Schließlich war Luther nach dem Plan der Stände überhaupt nicht gehindert, beim Verhör die Gründe seiner Lehre darzulegen; er hat es ja tatsächlich am 18. April getan. Aleander setzt uns also zwei Motive zur gefälligen Auswahl vor, aber weder das eine, noch das andere vermag uns zu befriedigen. Eine bessere Erklärung für das Hinausschieben der Berufung Luthers bieten die beiden Dokumente aus den sächsischen Archiven. In dem ersten [3] richtet der Kaiser an Friedrich den Weisen das Ansinnen, er möge von sich aus Luther zitieren, „da sich seiner handlung und gemeinem geschrei halben nit wol geburen wil, das kai. Mt. ine durch irer Mt. schrift hieher erforder“. Das zweite Schriftstück [4] ist ein Bedenken der kurfürstlichen Vertrauten, in dem sie Friedrich zu einer ablehnenden Antwort auf die kaiserliche Proposition raten: Der Kurfürst hat sich Luthers Sachen zu vertreten oder zu verantworten nie angemaßt:

„Solt nun d. Luther durch mich allein erfordert werden, wolt mir aus mancherlei bedenken, wie kai. Mt. gnediglich ermessen mogen, schwer furfallen: zudem wo Luthern etwas beschwerlichs und nachteiligs underwegen zustund, daraus mir, als zu besorgen, nachrede, erwachsen mocht, die kai. Mt. meins verhoffens mir nit gonnen werd. Derhalben bit ich undertheniglich, mich solchs gnediglich zu erlassen . . .“.

Karl V. suchte also das Odium, das für ihn in der Zitation eines Ketzers liegen mußte, von sich abzuwälzen; Friedrich der Weise aber war nicht geneigt, die Verantwortung für die Berufung Luthers auf sich zu nehmen. In diesem Meinungsaustausch zwischen Kaiser und Kurfürst haben die meisten Historiker den wahren Grund erkannt, warum Geleitbrief und Zitation erst mit einiger Verspätung bei Luther eintrafen [5]. Man wundert sich daher mit

1) Aleanders Depeschen. Übers. S. 126. 2) Reichstagsakten II, S. 514.
3) Ebd. II, S. 528. 4) a. a. O., S. 528.
5) Kolde, M. Luther I, S. 313; Köstlin, M. Luther I, S. 437.

Recht, wenn man in Kalkoffs „Entscheidungsjahren“[1] statt der einzig zulässigen Erklärung für die Verzögerung der beiden kaiserlichen Schreiben nun doch wieder die unhaltbaren Vermutungen Aleanders liest. Dessen Phantastereien von einer Änderung des Geleitbriefes und erneuten Forderungen des Kurfürsten von Sachsen gibt er getreulich wieder. Wir können erraten, was ihn veranlaßte, dem Bericht des päpstlichen Nuntius vor den sächsischen Dokumenten den Vorzug zu geben: Die Zurückhaltung Friedrichs in allem, was Luthers Sache betrifft, die auch in den von Wrede veröffentlichten Schriftstücken wieder zum Ausdruck kommt, paßt schlecht zu dem Bilde, das Kalkoff vom Kurfürsten entwirft. Aleanders Darstellung, nach der Friedrich sich nicht bei dem Beschluß der Stände beruhigte, sondern gern noch mehr für seinen Schützling herausgeschlagen hätte, entspricht diesem Bilde besser. Tatsächlich aber hat Kurfürst Friedrich sich völlig passiv zu dem Erscheinen des Reformators vor dem Reichstag verhalten. Am 25. März schrieb er dem Bruder[2]:

„doctor martinus ist alher beschyden, ob er aber komen wird, ways ich nicht.“ Ähnlich am 8. April[3]: „Wyhe Kai. Mt. doctor martinus erfordert, habe ich e. l. zuvor geschriben, ich wais aber noch nicht, ob er komen wird. ich beffynd, das dye bischoff und Cardinel fast wider martinum seyn; got schicke esz zum besthen, ... weld got, ich kund martinum zeu der byllickaid was gutes ausrichten, esz sold an mir nicht mangel haben.“

Wollte Friedrich wirklich seinen Professor tatkräftig unterstützen, dann mußte er ihm bei dieser schwerwiegenden Entscheidung einen Rat erteilen und ihn über die Stimmung am Reichstag unterrichten. Es ist nur eine Verlegenheitsauskunft, wenn Kalkoff rühmt[4], der Kurfürst habe in hoher Weisheit seinem Schützling die volle Freiheit des Entschlusses überlassen.

3.

Was nun Friedrichs des Weisen Tätigkeit für Luther in den Tagen von dessen Anwesenheit in Worms betrifft, so haben wir schon eingangs die Hausrathsche These gekennzeichnet, als deren Fortführung sich Kalkoffs Darstellung der Geschehnisse erkennen

1) Entscheidungsjahre, S. 227. 2) Förstemann, S. 13. 3) Ebd. S. 14.
4) Entscheidungsjahre, S. 232; Ulrich von Hutten, S. 390.

läßt. In diesem Zusammenhang erneuert Kalkoff [1] zunächst die Behauptung Hausraths, Luther habe die Bitte um Bedenkzeit am 17. April auf Anweisung Friedrichs des Weisen vorgebracht. Friedrich der Weise sei weder „mit der engen Begrenzung des Verhörs“ einverstanden gewesen, noch habe er „die Rolle des Offizials [des Erzbischofs von Trier] als eine Befragung Luthers ‚durch etliche gelehrte und der Sache verständige Männer‘ anerkennen können“. Der Kurfürst habe „diese Beschwerden in neuen Verhandlungen austragen wollen.

Hat Kalkoff für seine Ansicht irgendwelche Unterlagen? Es gibt kein einziges Zeugnis dafür, daß Friedrich der Weise vor dem ersten Verhör persönlich oder durch seine Räte mit Luther verhandelt hätte [2]. Der Hauptbericht, dem wir unsere Kenntnis der Szene vor dem Wormser Reichstag verdanken, die Acta et res gestae Lutheri [3], sagen nichts darüber aus. Ebensowenig die Gesandten Fürstenberg [4], Dr. Peutinger [5], der Spanier [6], Dr. Krel [7], Sixtus Oelhofen [8] und die Straßburger Bock und Duntzenheim [9]. Nicht einmal Aleander, den wir als Gewährsmann Kalkoffs im Verdacht haben, und der sonst überall die Ränke des Sachsen wittert, glaubt, daß der Kurfürst bei dem Hinausschieben der Entscheidung die Hand im Spiel gehabt hat. In der vollständigeren Redaktion der Annalen Spalatins [10], wie sie uns vorliegt in V. L. v. Seckendorfs ‚Commentarius de Lutheranismo“ hebt der kursächsische Hofprediger besonders hervor, nachdem er erzählt hat, welche fürstlichen Herrschaften Luther vor seinem Verhör in der Herberge aufsuchten [11]: „sed Fridericum electorem amorem erga Lutherum dissimulasse et timuisse, ne is animo concideret, si coram Caesare et ordinibus respondere deberet.“ Man könnte denken, durch Luther selbst sei eine Nachricht über Besprechungen mit dem Landesherrn in Worms

1) Entscheidungsjahre, S. 235.

2) Lehmann, Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss., S. 181.

3) Reichstagsakten II, S. 540 ff. Als Verfasser der Akten gilt den Herausgebern der RA. Spalatin, während Kalkoff (Der Wormser Reichstag, 1922, S. 320 ff.) Justus Jonas vermutet.

4) Ebd. II, S. 863 ff. 5) Ebd. II, S. 856 ff. 6) Ebd. II, S. 632.

7) Ebd. II, S. 885. 8) Ebd. II, S. 852. 9) Ebd. II, S. 851.

10) Lehmann a. a. O., S. 180 Anm. 2 und 3.

11) Seckendorf, Commentarius I, S. 157; siehe auch Lehmann a. a. O., S. 180.

auf uns gekommen, in seinen Tischreden[1] oder in den Gesprächen[2] hätte er eine Erinnerung daran bewahrt; doch man wird vergeblich hier eine Spur suchen. Vielleicht, daß Luther und der Kurfürst sich unverbrüchliches Schweigen über ihre Verhandlungen gelobt haben, und daß es möglich war, das Geheimnis zu bewahren, weil Luther ja mit den beiden sächsischen Räten zusammen wohnte?

Nach Kalkoffs Meinung[3] ging Friedrichs Absicht, als er den Reformator zu der Bitte um Bedenkzeit anregte, dahin, eine vollständige Änderung des Verfahrens gegen Luther durchzusetzen. Nachdem dieser den Wunsch ausgesprochen hatte, man möge ihm eine Frist zum Überlegen gewähren, zogen sich Kaiser und Stände zu Beratungen zurück. Die Quellen müßten uns etwas von einem neuen Antrag des Kurfürsten, von seiner heftigen Opposition melden. Das geschieht nicht. Aus den Äußerungen des Trierer Offizials[4], der nach Wiederaufnahme der Verhandlungen im Namen des Kaisers das Wort ergriff, geht hervor, daß Karl V. in tatsächlichen Bedenken das Motiv für Luthers Bitte erblickte. Obwohl er seine Forderung nicht für berechtigt hielt, gewährte er ihm einen Tag zum Überlegen.

Auch Hausrath hatte keine direkten Quellenzeugnisse, die für seine Behauptung sprachen; er suchte wenigstens zwei indirekte Argumente beizubringen. Einmal schloß er aus der verschiedenen Fragestellung am 17. und 18. April, Friedrich der Weise habe die Stände nach dem ersten Verhör zu weiteren Zugeständnissen an Luther bewogen[5]. Lehmanns Nachweis[6], daß den echten Quellen zufolge dem Reformator an beiden Tagen die gleiche Frage vorgelegt wurde, hat auch Kalkoff anerkannt[7]. Er hilft sich, indem er an den Bemühungen des Kurfürsten festhält, ihnen aber ein negatives Resultat zuschreibt[8]. Hausrath hatte ferner die Glaubwürdigkeit des Frankfurter Gesandten bestritten, in der Empfindung,

---

1) Tischreden, ed. Förstemann IV, S. 348.

2) Colloquia, ed. Bindseil I, S. 439; Cordatus, Tagebuch, No. 1722.

3) Entscheidungsjahre, S. 235. 4) Reichstagsakten II, S. 549.

5) Hausrath, Aleander und Luther, S. 247 ff. und 262 ff.

6) Lehmann a. a. O., S. 168 ff.

7) ZKG. XXV, S 529 Anm. 3; Wormser Reichstag, S. 338 Anm. 3. Ebd. S. 338 ff. wird die Fragestellung des 17. und 18. April eingehend behandelt.

8) Entscheidungsjahre, S. 235.

daß die Befangenheit, die Fürstenberg während des ersten Verhörs an Luther bemerkte [1], ziemlich überflüssig erscheint, wenn die Bitte um Bedenkzeit ein abgekartetes Spiel zwischen dem Reformator und seinem Landesherrn war. Lehmann erhärtete in quellenkritischer Untersuchung die Zuverlässigkeit des Fürstenbergischen Berichts. Auch hier steht Kalkoff auf Lehmanns Seite [2]: „Der freimütige Mann empfand das Peinliche seiner Lage am ersten Tage des Verhörs so tief, daß er nur mit sichtlicher Befangenheit und kaum vernehmbarer Stimme das ihm aufgenötigte Begehren vorbrachte.“ Wer Luthers Erklärung am 17. April hörte, mußte annehmen, daß der Reformator unter dem schweren Druck der Verantwortung stand. Die erste Frage, ob er die vorliegenden Bücher als die seinen anerkenne, beantwortete er mit unumwundenem: Ja. Erst bei der zweiten, die ihn vor die Möglichkeit eines Widerrufes stellte, zögerte er; in feierlichen Worten machte er die Versammlung auf die Tragweite der Entscheidung aufmerksam und bat um Aufschub [3]:

„quia de fide est quaestio et animarum salute et quia divinum verbum concernit, quo nihil majus est tam in coelo quam in terra, quod nos merito revereri convenit omnes, temerarium et juxta periculosum fuerit me quicquam incogitatum proferre, cum et minus quam pro re et majus quam pro vero non praemeditatus asserere possum; quorum utrumque me in sententiam deducet quam Christus tulit: eum, ait, qui me negaverit coram hominibus, negabo eum coram patre meo, qui in coelis est. Peto hac de causa et quidem suppliciter a Caesarea Maiestate vestra spatium deliberandi, ut citra divini verbi injuriam et animae meae periculum interrogationi satisfaciam!“

Wieder in seine Herberge zurückgekehrt, bereitete sich Luther auf die Rede vor, die er am 18. April zu halten gedachte. Es ist uns gerade das Bruchstück des Konzepts erhalten, in dem der Verlauf des ersten Verhörs rekapituliert wird [4]:

„auf das ander Stück, welches betrifft das hohist Gut in Himmel und Erden, das heilig Gottes Wort und den Glauben, hab ich unterthäniglich gebeten ... einen Bedacht und Aufschub, auf daß ich, dieweil ich mundlich dargeben solt mein Antwort nit etwa aus Unvorsicht zu viel oder zu wenig mit meins Gewissens Verstürung handelte, hab ich solchs aus S. kai. Majt. erlangt.“

---

1) Reichstagsakten II, S. 863.
2) Entscheidungsjahre, S. 235.
3) Reichstagsakten II, S. 548.
4) Enders, Briefwechsel III, S. 125.

Wenn Kalkoffs Annahme richtig wäre, dann hätte Luther sich einer Lüge schuldig gemacht; er wäre von der Wahrheit abgewichen um des politischen Vorteils willen: „Luther hätte sich Zeit zum Bedenken erbeten, ohne Bedenken zu hegen.“ [1] Wie schwierig es wäre, ein solches Verhalten aus Luthers Charakter heraus zu begreifen, ließ schon Lehmann durchblicken.

Kalkoff ist zu seiner Hypothese angeregt worden durch Aleander. Wir erwähnten s. Z. bei der Frage nach der Verzögerung des Geleitbriefes die Vermutung des Nuntius:

der Kurfürst „et par non sii ben contento chel venghi, sel non è per allegar le sue ragioni, quod in decreto Imperii prohibetur, se pur lo servaranno ad unguem“ [2].

Kalkoff liest aus diesen Worten [3], Friedrich der Weise habe für Luther eine möglichst unbeschränkte Disputation gewünscht, d. h. mehr, als die Stände dem Reformator am 19. Februar zugebilligt hatten. Verhielte es sich so, dann würde sich der Kurfürst doch — ich wies schon früher darauf hin — durch seine Zustimmung zu jenem Beschluß vom 19. Februar die Hände gebunden haben. Hatte etwa einer der Faktoren, die ihn damals gezwungen, der Mehrheit der Stände beizupflichten, sich inzwischen geändert? Ich wüßte nicht. Als kluger Politiker dürfte Friedrich der Weise aber schwerlich eine ganz nutz- und aussichtslose Opposition begonnen haben.

Der Kurfürst soll — nach Kalkoff [4] — mit der Befragung Luthers durch den Offizial nicht einverstanden gewesen sein, weil die Stände und der Kaiser ein Verhör „durch etliche gelehrte und der Sache verständige Männer“ in Aussicht genommen hatten. Die erste Frage, von der alles weitere abhing, ob Luther das, was er gegen den christlichen Glauben und die christliche Kirche geschrieben, zurücknehmen wolle, konnte nur von einer Person gestellt werden, und es war wohl ziemlich gleichgültig, welchen Standes und Berufes sie war. Es ist nicht mehr nötig, Kalkoffs Hypothese länger hin und her zu erwägen. Sie ist noch

1) Lehmann a. a. O., S. 181.

2) Aleanders Depeschen. Übers. S. 126; Balan, S. 140.

3) Entscheidungsjahre, S. 235.

4) Entscheidungsjahre, S. 235.

weniger in den Quellen fundiert als die Hausraths; sie ist aber ebenso unbegreiflich und unmöglich [1] wie jene.

Mit Entschiedenheit stellen wir noch einmal heraus: Friedrich der Weise hat seinen Professor in den Tagen des 17. und 18. April 1521 in keiner Weise mit seinem Rat gestärkt und ermutigt. Für alles, was Luther damals gesagt und getan hat, trägt er allein die Verantwortung; dafür bleibt seine Größe in jenem welthistorischen Moment ungeschmälert.

Dem entspricht ja auch das, was wir vom Eindruck von Luthers Auftreten auf Friedrich den Weisen in den Quellen erfahren. Der Kurfürst war an beiden Tagen bei dem Verhör Luthers zugegen, und Spalatin erzählt in den Annalen [2]:

„Es hett auch mein gnedigster Herr Herzog zu Sachsen ... ein solche verwunderung ob der Christlichen mutigen Antwort des Hern doctor Martinus, vor Kay. Mat. und den Stenden des Reichs in Lateyn und Deutsch gescheen, das seine Churfürstliche Gnade ... nach mir, Spalatino, inn doctor Martinus Herberg schickten ... und wie ich hinein kam, sagten seine Churfle. Gnaden zcu mir mit großer Verwunderung: ‚Wol hat der Pater, doctor Martinus, geredt vor dem Herrn Kayser und allen Fursten und stenden des Reichs in Latein und Deutsch. Er ist mir vil zu kune!'"

An diesem kurzen Urteil über Luthers Rede müssen wir uns genügen lassen. Nicht einmal in den Briefen an den Bruder schildert Friedrich das Erscheinen des Reformators vor dem Reichstag.

Für Lehmann [3] bezeugt der Ausspruch den tiefen Gegensatz zwischen dem Reformator und seinem Landesherrn, zwischen der Unerschrockenheit Luthers auf der einen Seite, dem Kleinmut des Fürsten andererseits. Kalkoff [4] dagegen deutet das „zu kühn" nur als „Ausdruck des Bedauerns", daß Luther sich der kunstgerechten Leitung seiner Sache durch einen erfahrenen Staatsmann zu wenig anpaßte. Luther hatte aber doch nach Kalkoffs Ansicht sich den Wünschen seines Landesherrn untergeordnet; er hatte auf dessen Rat hin um Bedenkzeit gebeten, ja sogar in seiner Rede am 18. April die Winke Friedrichs beobachtet! Inhaltlich hätte der Kurfürst mit dem, was Luther den Ständen auseinandersetzte, also einverstanden sein müssen, war er doch auch ein „überzeugter

1) Lehmann, Histor. Aufsätze, S. 35. 2) Annales Reformationis, S. 49.
3) Lehmann, Histor. Aufsätze, S. 37.
4) ZKG. XXV, S. 547 Anm. 3; Entscheidungsjahre, S. 240.

Anhänger" des Reformators. Der Tadel Friedrichs bleibt gerade, wenn wir die Ereignisse durch Kalkoffs Brille betrachten, unverständlich und unberechtigt. Nun sind freilich Kalkoffs Voraussetzungen falsch; damit fällt auch seine Deutung des Ausspruches. Ich möchte die Worte des Kurfürsten nicht pressen. Es scheint mir indes, als beziehe sich das anfängliche Lob besonders auf die äußere Form der Rede. Dem fürstlichen Humanisten gefiel es, daß sie in deutscher und lateinischer Sprache ohne Ängstlichkeit vorgetragen wurde. Man wird heute schwer entscheiden können, was Friedrich mit seinem Urteil „er ist mir vil zu kune" hat sagen wollen. Ob er dabei an Einzelheiten, z. B. die sehr freimütige Ermahnung Luthers an Karl V.[1] dachte, oder, was wahrscheinlicher ist, ob er Luthers religiösen Standpunkt, sein Verwerfen aller Autorität mit Ausnahme der Bibel und der klaren Verstandesgründe[2], zu weitgehend fand?

Um die Zuverlässigkeit des päpstlichen Nuntius zu charakterisieren, mache ich hier aufmerksam auf eine Stelle in Aleanders Depesche vom 17. April[3]:

„m'ha detto l'ufficial de Treveri in quest'hora che 'l suo patron dice el duca esser molto mutato da quello che era per avanti, et che dice: questo monacho ribaldo ha guasto il tutto et ha voluto intrar troppo avanti con sue opinion fantastiche, il che mi da gran fastidio et molestia."

Da wir jetzt ein authentisches Urteil Friedrichs des Weisen über Luther kennen, vermögen wir Aleander in flagranti seiner Übertreibungssucht oder Leichtgläubigkeit zu überführen. Auch Kalkoff übt in diesem Fall an dem Nuntius Kritik[4]: „die tadelnde Äußerung des Kurfürsten, die er gegen den Erzbischof von Trier über Luther getan haben soll, ist eine gehässige Umschreibung desselben Wortes, das Friedrich gegen den treuen Spalatin gebrauchte: Vortrefflich hat Dr. Martinus geredet vor Kaiser und Reich; er ist mir [nur] (!!) viel zu kühn." Was nun das Verhältnis des von Aleander und des von Spalatin berichteten Wortes betrifft, so muß das Wort des Kurfürsten zu Spalatin — das ergibt der Zusammenhang — **nach** der großen Rede Luthers, also am 18. April gefallen sein. Aleanders Depesche ist aber zweifellos **vor** Luthers zweitem Ver-

1) Reichstagsakten II, S. 554. 2) Ebd. II, S. 555.

3) Übersetzung, S. 172; **Balan**, S. 174. 4) ZKG. XXV, S. 558 Anm. 3.

hör, am 17. April abgefaßt. Kalkoff befindet sich demnach im Irrtum, wenn er die beiden uns überlieferten Aussprüche für identisch hält.

Nachdem der Reformator den geforderten Widerruf verweigert hatte, ließ der Kaiser dem Reichstag bekanntlich am 19. April eine eigenhändige Erklärung zugehen [1], wonach er nicht geneigt sei, Luther weiter anzuhören, und erwarte, daß die Stände nunmehr ihrem Versprechen gemäß, diesen als einen erklärten Ketzer behandeln würden. Darauf ratschlagten die Stände miteinander. Auch hier interessiert uns wieder besonders die Frage nach Friedrichs des Weisen Haltung. Leider sind wir für diese Verhandlungen wieder auf den päpstlichen Nuntius als einzigen Berichterstatter angewiesen. Er erzählt nun einmal [2], die sechs Kurfürsten hätten am 19. April einstimmig dem Kaiser die Antwort erteilt, sie wollten Luther für einen Ketzer ansehen. Diesen Bescheid, der von dem Markgrafen von Brandenburg dem Kaiser überbracht wurde, läßt Aleander dann später [3] nur von vier Kurfürsten unterzeichnet sein.

„In der Nacht" — ich gebe den Bericht des Nuntius in gekürzter Form wieder [4] — „wurden in der Stadt Zettel angeschlagen, die zum Kampf gegen Obrigkeit und Adel aufriefen, darauf bekam es einer der Fürsten (ohne Namensnennung ergibt sich, daß Aleander an den Erzbischof von Mainz denkt) derart mit der Angst, daß er seinem Bruder zum Kaiser schickte mit einem neuen Vorschlag: man möge Luther noch einmal befragen und ihn in Gegenwart einiger Fürsten im Namen des ganzen Reiches durch Doktoren verhören lassen. Der Kaiser entgegnete, er werde kein Jota an seinen Entschließungen ändern; die Stände möchten seinem Ratschlusse folgen. Trotzdem kam durch den Einfluß und die Ver-

1) Reichstagsakten II, S. 594.

2) Aleanders Depeschen. Übers. S. 178, Depesche vom 19. April; Reichstagsakten II, S. 867, No. 197. Die Hauptstelle lautet: „che li elettori tutti sei hanno dato a questa hora reposta a caesare, voler haver Martino per heretico ... et che dopoi che Martino vigore salvi conductus sarà retornato ad proprios lares, se sua M[ta] farà memento alcuno in proscecution contra di lui, che loro seguitarano et se conformarano al voler di sua M[ta], et in summa farano tale demonstratione et deportamento quale se rechiede a principi christianissimi." Balan, S. 186—188.

3) Aleanders Depeschen. Übers. S. 183.

4) Ebd. Übers. S. 182.

schlagenheit des Sachsen ein Gesuch der Stände zustande, Luther möge noch einmal verhört und zum Widerruf ermahnt werden."

Wir haben bei dem Fehlen aller Kontrollberichte keine andere Wahl — wollen wir nicht blindlings dem Nuntius Glauben schenken —, als die innere Wahrscheinlichkeit seiner Angaben zu untersuchen. Aleander widerspricht sich, indem er zunächst angibt, alle Kurfürsten hätten den ersten Antrag gebilligt, dann aber nur von vieren weiß, die ihn unterzeichnet haben. Was war ferner ausschlaggebend für die Umstimmung der Stände, die Angst des Mainzers oder die Ränke des Sachsen? Endlich mutet das Gebaren der Kurfürsten, wie es Aleander schildert, mehr wie ein launisches Treiben von Kindern denn als ein zielbewußtes Tun von Männern an. Zuerst sollen sie dafür gewesen sein, Luther zu verurteilen; dann merken sie plötzlich, daß die herrschende Volksstimmung eine andere ist, und ungesäumt beschließen sie das gerade Gegenteil? Der päpstliche Nuntius hat sich kein solches Vertrauen bei uns erworben, daß wir ihm derartige Ungereimtheiten als bare Münze abnehmen, zumal er alles, was er berichtet, nur vom Hörensagen weiß. Man wird auf die Darstellung der ständischen Verhandlungen überhaupt verzichten müssen. Unter keinen Umständen aber ist es angängig, daß man, wie Kalkoff tut [1], — die unwahrscheinlichen Angaben Aleanders durch eigene Kombinationen annehmbarer zu machen sucht.

Es ist uns indes ein Dokument überliefert, das mit den ständischen Beratungen in Zusammenhang steht [2]. In der Kopie ist darüber gesetzt: „Illustrissimus marchio Brandeburgensis, imperii elector, hanc suo et fratris nomine dixit sententiam post interrogatum Lutherum." Der Herausgeber Wrede bemerkt [3], er müsse das Stück entgegen der Überschrift für ein Referat des Kurfürsten Joachim über den Standpunkt des Kaisers halten; denn von einer Meinungsäußerung des Kurfürsten sei nichts zu entdecken. In der Tat deutet die indirekte Rede an mehreren Stellen darauf, daß der Verfasser die Äußerungen eines anderen wiedergibt. Namentlich läßt sich der Schlußsatz nicht mit einem Antrag des Brandenburgers vereinen:

1) Entscheidungsjahre, S. 242. 2) Reichstagsakten II, S. 596.
3) Ebd. II, S. 596 Anm. 2.

„Super haec petat sacra ejus Maiestas, si quid electoribus, principibus et statibus tanquam christianitatis membris preterea videatur expedire ad eum effectum, aut si quid ipsi tanquam caesari christiano et tutori ecclesiae amplius agendum sit, ut fideliter illius rei Maiestatem ejus commonefaciant, quod ab omnibus exigat et requirat.“

Ohne sich mit Wrede auseinanderzusetzen, ohne den Wortlaut des Schriftstücks zu prüfen, hält Kalkoff an der falschen Angabe der Überschrift fest. Auf dieser unrichtigen Voraussetzung ruht dann das Weitere [1]. Der angebliche Antrag des Markgrafen von Brandenburg soll der gleiche gewesen sein wie der, den nach Aleander die vier Kurfürsten unterzeichneten. Kalkoff hält das Exemplar im Vatikanischen Archiv, das Wrede als Kopie bezeichnet, für das Original und glaubt darin eine eigenhändige Verbesserung des Markgrafen feststellen zu können, die er seiner Meinung nach auf Einspruch des Kurfürsten von Sachsen zugunsten Luthers vorgenommen hat. Es ist überflüssig, die einzelnen Trugschlüsse Kalkoffs zu widerlegen, da sie infolge des Fehlers in der Grundlage von selbst hinfällig werden.

Wir wissen über die Verhandlungen der Stände jetzt im April gerade so wenig wie über die vor der Berufung Luthers [2]. Nur über das Endergebnis sind wir unterrichtet. Die Stände wenden sich an Karl V. [3] mit der Bitte, er möge zugeben, daß Luther durch einige ernste und bibelkundige Männer über seine Irrtümer aufgeklärt werde. Der Kaiser verharrt auf seinem Standpunkt [4]; aber er will gestatten, daß die Stände noch einmal auf eigene Verantwortung mit Luther in Verbindung treten. Dazu verlängert er dem Reformator das Geleit um drei Tage.

Man begann die neuen Verhandlungen mit Luther am 24. April. Von seiten der Stände nahmen daran teil [5]: die Kurfürsten von Trier und von Brandenburg, Herzog Georg von Sachsen, die beiden Bischöfe von Augsburg und Brandenburg, der Deutschmeister, Graf Georg von Wertheim, der Augsburger Gesandte Dr. Peutinger und der Straßburger Bock.

Überfliegen wir die Namen, so fällt uns ein Doppeltes auf: einmal, daß sich gerade die heftigsten Gegner an den Ausschußsitzungen beteiligten; sie mußten doch in hohem Grade den Wunsch

1) Entstehung, S. 181 ff. 2) Siehe oben S. 365 ff.
3) Reichstagsakten II, S. 598. 4) Ebd. II, S. 601. 5) Ebd. II, S. 602.

hegen, zu einer Verständigung mit dem Reformator zu gelangen. Wir brauchen also nicht anzunehmen, daß einige Fürsten, die Luther wohlgesinnt waren, sich besonders für ihn ins Mittel legen mußten, um das weitgehende Entgegenkommen des Reichstags gegenüber der religiösen Bewegung zu erklären. Weiter nimmt uns Wunder, daß sich Friedrich der Weise von den Verhandlungen ganz ausschließt; im Rahmen der Sitzungen hätte er gewiß Luther manchen nützlichen Dienst erweisen können. Wenn Kalkoff meint [1], auch die neuen Maßnahmen der Stände seien nicht nach seinem Sinn gewesen, so ist eine Widerlegung dieser Entschuldigung überflüssig, solange Kalkoff für diesen Beweggrund des Kurfürsten nicht ein Zeugnis vorlegt. Der tatsächliche Grund wird auch hier gewesen sein, daß Friedrich dem Weisen jener Geist entschlossener Initiative mangelte, den ihm Kalkoff andichtet; das erhellt ja auch wieder aus einer brieflichen Mitteilung des Kurfürsten vom 24. April [2]:

„werhe esz in meynem vermügen, szo werhe ich gancz willig, martinus was er fug hat zu verhelffen, aber e. l. glaube mir, das man Ime allszo zcu seczhett und von leuthen, dar ab sych e. l. verwondern werden. ich acht, man wird Inen verjagen u. vertreiben, und wer sych nuhen merken lest, das er doctor martinus gudts gan, der ist ein keczer. got fuge esz scu besthem, der wird szunder zchweyffel dye gerechtigkaid nicht vorlassen."

Diese Zeilen wurden in dem Augenblick abgefaßt, in dem die Stände sich abermals zu Verhandlungen mit Luther anschickten! Ich sehe in den Worten einen schlagenden Beweis dafür, daß Friedrich in seiner zaudernden Bedenklichkeit von einer kühnen Opposition zugunsten Luthers weit entfernt war. Man wird Spalatin beipflichten, der von seinem Herrn sagt [3], er sei zur Zeit des Wormser Reichstages noch etwas „kleinmütig" gewesen.

Wenn der Kurfürst während des Reichstages auch nicht für Luther tätig gewirkt hatte, so wünschte er doch nicht, daß man diesem an Leib und Leben ginge. Er war sich freilich nicht klar, ob Luther wirklich überwunden sei, „hett nicht gern wider Gottes wort gethan, auch den Herrn Kayser ungern auf sich geladen", schreibt Spalatin [4]. So beschloß er, Luther heimlich seinen Verfolgern zu entziehen, und ließ diesen am gleichen Abend, an dem der

1) Entscheidungsjahre, S. 246. 2) Förstemann, S. 15.
3) Annales Reformationis, S. 50. 4) Annales Reformationis, S. 50.

Kaiser Luther hatte anzeigen lassen [1], er möge sich binnen 21 Tagen nach Wittenberg zurückbegeben, die Nachricht zukommen, „wie man ihn beiseit bringen solt“ [2]. Um für sich allen unangenehmen Verwicklungen vorzubeugen, überließ er freilich die Wahl des Aufenthaltsortes seinen Räten. Man vergleiche dazu seinen Brief vom 31. Mai [3]: „von doctor martino wais ich e. l. nichts warhafftiges zcu schreiben“ und die Angabe Aleanders [4], der Kurfürst habe vor einer zahlreichen Versammlung von Fürsten erklärt, er könne jeden Eid schwören, daß er nichts um die Sache wisse Kalkoff ist diese diplomatische Zurückhaltung Friedrichs nicht genehm; der Kurfürst muß bereits im März d. J. Luthers Zufluchtstätte mit seinen Räten genau erwogen haben [5]. Kalkoff gründet seine Ansicht auf einen Brief Spalatins an Lang vom 7. März 1521 [6], in dem der Hofprediger im Namen seines Herrn den Vorschlag ablehnt, sich wegen eines Asyls für Luther an den Rat und die Gemeinde von Erfurt zu wenden. Spalatin entgegnet den Freunden des Reformators: „Es wird sich ein Ort finden, wo er sicher weilen kann, allen Feinden des Evangeliums zum Trotz.“ Oergel und Kalkoff folgern aus diesen Worten, daß der Kurfürst schon damals an die Wartburg als Versteck für Luther dachte. Es gehören auch nur einige kleine Veränderungen dazu, um dem Satz den verlangten Sinn zu geben. Man setzt statt des unpersönlichen Subjekts ein „Kurfürst Friedrich“, für das Futurum ein Praesens oder Präteritum. Freilich liest man dann etwas in die Quellen herein und nicht aus ihnen heraus.

Nur ganz äußerlich verknüpft möchte ich in diesen Zusammenhang einflechten die Erörterung über einen Abschnitt in Aleanders Depesche vom 5. Mai [7]. Der Nuntius vermutet, Luther befinde sich auf einer Burg des Kurfürsten von Sachsen.

„et interim sempre procederà la sua schola in Witembergh; perchè questo Duca è cosi ventoso, che vorrà più presto perder l'anima di se et tutti e 'suoi, che perder questa ancor che vana et pessima gloria,

---

1) Reichstagsakten II, S. 610. 2) Ann. Ref. S. 50.

3) Förstemann, S. 19. 4) Aleanders Depeschen, S. 235; Balan, S. 244.

5) Entstehung, S. 184 Anm. 1.

6) Cod. Goth. A. 399 fol. 276, zitiert bei Oergel in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, Bd. XV, S. 81 ff.

7) Aleanders Depeschen, S. 211; Balan, S. 208.

tanto più perchè li Lutherani hanno cosi infrascato il capo a detto Duca, che pare chel credi, che questa sii la vera fede Cattholica, et come mi ha detto l'elettor Joachim esso Duca li disse parerli molto da nuovo, che la fede nostra habbii mancato tanto tempo di questo lume, che ha aperto Martino, in quo vivi pervenimus."

In dieser Mitteilung des Nuntius sieht Kalkoff „ein wertvolles Zeugnis für das persönliche Verhältnis des Kurfürsten zur Reformation" [1]. Als warnendes Beispiel, wie wenig man aber auf Aleanders Beurteilung der religiösen Anschauung seiner Umgebung, namentlich seiner Gegner, trauen darf, verweise ich auf eine Bemerkung über Philipp von Hessen. Aleander schreibt ihm „et malo et tutto Lutherano" zu [2]. Auf Grund einer Prüfung der Äußerungen des jungen Landgrafen zur Zeit des Wormser Reichstages kommt aber Küch zu dem Ergebnis [3]: „Philipp zeigt sich in Worms nicht als einer, der Partei genommen hat, sondern als neutralen, aber aufmerksamen Zuschauer. ... Wenn das Verhalten des Landgrafen den päpstlichen Nuntius Aleander veranlaßte, den Landgrafen als einen entschiedenen Anhänger Luthers zu bezeichnen, so ist das ebenso unrichtig als die Angabe, Philipp sei ein Gönner Ulrichs von Hutten." Ohne besondere Vorsichtsmaßregeln die Angaben des Nuntius zu verwenden, ist — wir überzeugten uns soeben wieder davon — nicht angezeigt. Den Ausspruch Friedrichs zu dem Markgrafen von Brandenburg will Aleander zwar aus dessen eigenem Munde vernommen haben. Kurfürst Joachim war aber ein geschworener Gegner Luthers, also ist schon bei ihm eine entstellte Wiedergabe nicht ausgeschlossen. Wenn sich nichts gegen Aleanders Beobachtungen einwenden ließe, so müßte ich aus ihnen entnehmen, daß Friedrich sich „der Tragweite der lutherischen Ketzereien" [4] nicht bewußt war, da er in Luthers Lehre keinen tiefen Widerspruch zu dem katholischen Glauben entdecken konnte.

Die Apathie Friedrichs des Weisen wird dann wieder ganz deutlich, als es sich um die Zustimmung der Stände zu einem Edikt gegen Luther handelte. Die Stände konnten sich dem

---

1) ZKG. XXV, S. 562; Arch. f. RG. 1917, S. 256.

2) Aleanders Depeschen. Übers. S. 150; Balan, S. 154.

3) Küch, Festschrift zum Gedächtnis Philipps von Hessen, 1904, S. 207.

4) Lehmann a. a. O., S. 174.

Begehren des Kaisers, endlich strenge Maßregeln gegen Luther zu ergreifen, nicht länger verschließen. Als Karl V. am 30. April anfragen ließ, was mit Luther geschehen solle, beschlossen sie [1]:

„das kai. Mt. mandat, wie die irer Mt. fur guet ansehen, stellen lassen, die sie, die stende, in underthenigkait ersehen und auf ir. Mt. begern ir guetbedunken auch darin anzeigen wollten."

Friedrich der Weise setzte diesem Beschluß keinerlei Widerstand entgegen. Gregor Scheiflin notiert [2]: „so hör ich auch von keiner irrung, so die fursten deßhalb miteinander haben sollen"; ebenso Aleander [3]: „in questo el Saxone mai valse nè affirmar, nè negar, ma sempre tacuit". Kalkoff rechtfertigt die Apathie Friedrichs [4] damit, daß ja alle einzelnen Fragen über den Inhalt des Mandats bei den geforderten Verhandlungen zur Sprache kommen mußten, während andererseits nach dem ständischen Beschluß vom 19. Februar und 5. März der Erlaß eines Mandats an sich unvermeidlich war. Warum gelten ihm aber jetzt die Beschlüsse vom 19. Februar und 5. März als unumstößlich, während nach dem 6. März und am 17. April Friedrichs eifrigstes Trachten dahin gegangen sein soll, eine Änderung an ihnen zu bewirken? Hier liegt offenbar ein Widerspruch bei Kalkoff. Friedrich hat seine Opposition für die späteren Verhandlungen aufgespart? Dergleichen Absichten kann man aus seinen Äußerungen an den Bruder vom 4. Mai nicht erkennen [5]:

„martinus sache stedt, daß man Inen gancz verfolgen wyl, darvor wyl nichts helffen. esz stad bey got, der wird esz szunder zschweyffel wol schicken ... e. l. glauben mir, das nicht allein annas und cayffas wider Martinum sein, sunder pylatus und herodes".

Wir müssen uns endlich mit Kalkoffs Darstellung des Abschieds Friedrichs des Weisen von Worms beschäftigen. Erst am 25. Mai wurde das von Aleander bereits am 8. d. Mts. vorgelegte Edikt gegen Luther einer Anzahl von Ständen [6] zur Kenntnis gegeben und am Tage darauf von Karl V. unterzeichnet. Am 23. Mai hatte der Kurfürst von Sachsen bereits Worms verlassen infolge

1) Reichstagsakten II, S. 893. 2) Ebd. II, S. 898.

3) Aleanders Depeschen. Übers. S. 206; Balan, S. 205.

4) Entstehung, S. 194. 5) Förstemann, S. 16.

6) Die letzte Darstellung „Zur Entstehung des Wormser Edikts" gab Kalkoff in seinem „Wormser Reichstag", 1922, S. 358ff.

eines Anfalls von Podagra, um einige Tage später, als er beabsichtigt hatte [1]. Kalkoff glaubt [2], Friedrich habe in aller Heimlichkeit Worms verlassen, um einer Gefangennahme durch den Kaiser zu entgehen. Da die Stände ihrem Herrscher die ersehnte militärische Hilfe gewährt hätten, sei keine weitere Rücksicht auf Friedrich als „das Oberhaupt der ketzerischen Bewegung“ von nöten gewesen, und Karl V. habe daran denken können, „das päpstliche Urteil“, das sich ja, wie es üblich war, auch gegen die defensores, receptores und fautores des Ketzers richtete, an dem Kurfürsten von Sachsen zu vollstrecken. Friedrich habe noch im letzten Augenblick „den Kopf aus der Schlinge gezogen“ [3].

Dürfen wir unseren Augen trauen? Jetzt, wo das Bündnis mit dem Papst gesichert war, wo der Entscheidungskampf mit Franz I. vor der Tür stand, soll Karl V. feindliche Absichten gegen den mächtigsten Reichsfürsten genährt haben! Mit dem Nachweis derartiger Pläne für den Kaiser hält sich Kalkoff zwar nicht auf. Da er glaubt [4], Friedrich der Weise habe „ohne Erlaubnis“ den Reichstag verlassen, weiß er genug, sieht er das ganze Ungewitter über dem Haupt seines Helden zusammenziehen und sich zu entladen drohen. Dafür, daß Friedrich „ohne Erlaubnis vom Reichstag abgeschieden“, kann man sich nur auf den Brief Herzog Erichs von Braunschweig vom 26. Mai an seine Gemahlin berufen [5]. Dieser Herzog war unserem Kurfürsten nicht gerade wohlgesinnt; hatte doch Friedrich in der Hildesheimer Stiftsfehde gegen ihn Partei ergriffen [6]. Er war aber vor allem nicht so genau über die Vorgänge bei der Abreise des Kurfürsten unterrichtet, wie wir es sind dank der Korrespondenz zwischen Friedrich, dem Kaiser und seinem Sekretär [7]. Aus dem Brief Friedrichs vom 28. Mai [8] ergibt sich, daß Karl V. um den bevorstehenden Aufbruch des Kurfürsten wußte, daß er aber durch dringende Geschäfte abgehalten war, sich von seinem Oheim zu verabschieden. Er suchte ihn zur Um-

1) Förstemann, S. 17.

2) Entscheidungsjahre, S. 268; Ulrich von Hutten, S. 412.

3) Entscheidungsjahre, S. 268. Wie es mit Kalkoffs Wertung Friedrichs als Luthers Protektor steht, ist im Vorstehenden zur Genüge geprüft worden. Diese Grundlage der K.schen Konstruktion ist schon gefallen.

4) a. a. O., S. 268.

5) Reichstagsakten II, S. 942.

6) Ebd. II, S. 753 ff.

7) Förstemann, S. 78 ff.

8) Ebd. S. 79.

kehr zu bewegen; jedoch Friedrich bat[1], man möge ihn ziehen lassen, da er nun lange genug bei Hofe gedient habe. Darauf sandte ihm Karl V. durch den Kämmerer Paul von Armstorff einen gnädigen Abschiedsbrief[2]:

„Und wie wol wir uns je gern für deinem abschidt mit der selben aller sachen fruntlichen besprochen und underredt hetten, und solchs aber deiner lieb leibs swachait halben nit fueglichen bescheen hat mugen, Haben wir der selben entschuldigung gnediglichen zugelassen, und nicht destweniger unseren Rat und Sommelier Paulsen von Armastorf zu deiner lieb abgefertiget und bevelch gethun, von dir in unserem namen freuntlichen urlaub zu nemen."

Der Kurfürst schrieb darauf am 28. Mai noch einmal an den Sekretär Hannart[3] und regelte mit ihm eine Schuldforderung, die er an den Kaiser hatte. Diese freundschaftliche Korrespondenz zwischen Kaiser und Kurfürst läßt nicht auf die geringste Mißstimmung bei beiden schließen. Aus seiner Abreise machte Friedrich der Weise auch sonst gar keinen Hehl; so lieh z. B. der Erzbischof von Mainz seine Sänfte zum Transport des Leidenden[4]. Daß die formelle Entlassung des Kurfürsten nicht in Worms, sondern erst später auf schriftlichem Wege erfolgte, wird durch Friedrichs Krankheit[5] und die Abhaltungen des Kaisers ausreichend motiviert. Auch das entscheidet gegen Kalkoff, daß die Beziehungen zwischen dem Kurfürsten und seinem jungen Herrscher keine Trübung erkennen lassen.

Wie verhält sich der Kurfürst nun zu dem Wormser Edikt, von dessen ungefährem Inhalt er durch einen Zettel Spalatins benachrichtigt war[6]? Durch seine Räte hatte er bei kaiserlicher Majestät „bebstlicher heiligkeit halben underthenige ansuchen und erbieten getan"[7]. Darauf hat Paul von Armstorff ihnen angezeigt, der Kaiser erwarte, daß sich Friedrich „alss ein cristlicher fürst darinnen zuhalten wissen" werde[8]. Karl V. wollte persönlich in dieser Angelegenheit mit Friedrich Rücksprache nehmen, er kam aber nicht dazu. Daher übersandte der Kurfürst sein „ansuchen und erbieten" schriftlich[9]. Leider hat sich das Dokument nicht

1) Förstemann, S. 18. 2) Ebd. S. 79. 3) Ebd. S. 79. 4) Ebd. S. 17. 5) Ebd. S. 17. 6) Reichstagsakten II, S. 640 Anm. 2.
7) Förstemann, S. 80. 8) Ebd. S. 80.
9) Reichstagsakten II, S. 951 Anm. 2.

erhalten. Darum ist es mir unerfindlich, woher Kalkoff bekannt ist [1], daß Friedrich sich hier verwahrte, „wieder mit Berufung auf die Wahlverschreibung gegen die Vollziehung des Bannes, ehe Luther nicht hinlänglich widerlegt sei". Ein Brief des Kurfürsten vom 18. August 1524 [2] legt die Vermutung nahe, daß er den Kaiser gebeten hat: „Ir Mt. wolle unser diser sachen halben, sovil den Luther und seine handlung betrifft, gnediglich verschonen." Friedrich der Weise hätte danach keinen „schärferen" Einspruch [3] gegen das Wormser Edikt erhoben, sondern nur passiven Widerstand geleistet. Tatsächlich ist ihm das Gesetz nicht zugesandt worden [4].

Bei kritischer Betrachtung der Quellen ergab sich uns also folgendes Gesamtbild für das Verhältnis von Friedrich dem Weisen zu Luther während des Wormser Reichstages: Der Kurfürst hat Luthers Forderung eines Schiedsgerichts unterstützt in Köln gegenüber den Nuntien und Anfang Januar persönlich bei Karl V. Nachdem Luther in Worms den Widerruf verweigert hatte, hat ihm Friedrich auf der Wartburg eine Zufluchtsstätte geboten und das Achturteil gegen ihn nicht zur Ausführung gebracht. Abgesehen von Einzelheiten fanden wir die Darstellung der älteren Forscher durch die Quellen bestätigt. Was die persönliche Stellung des Kurfürsten zu Luther betrifft, so ist uns aus Mangel an Material ein abschließendes Urteil nicht gelungen. Wir wollen Friedrich dem Weisen eine innere Anteilnahme an der reformatorischen Bewegung nicht absprechen, hegen aber begründete Zweifel, ob er die Anschauung Luthers in ihren Tiefen verstanden und in ihren Konsequenzen gebilligt hat. Auch in diesem Ergebnis wissen wir uns mit den älteren Forschern einer Meinung.

Die Schilderung, die Kalkoff von der Haltung Friedrichs des Weisen in den Tagen des Wormser Reichstages gibt, ist verfehlt. Kalkoff hat dabei den Grundsatz aller methodischen Kritik [5] oft außer acht gelassen, „daß wir vor jeder anderen Erwägung zuerst den Charakter und Wert jeder einzelnen Quelle, mit der wir es zu tun haben, prüfen, um danach die Zuverlässigkeit der einzelnen

1) Entscheidungsjahre, S. 269. 2) Förstemann, S. 217.
3) So Kalkoff, Entscheidungsjahre, S. 269.
4) Förstemann, S. 217. 5) Bernheim, S. 377.

Angaben derselben zu beurteilen". So begeht er schwere Verstöße in der Bestimmung der Entstehungszeit (z. B. der Deliberationes; siehe S. 363 f.) oder des Autors (z. B. bei §§ 17 und 24 der Wahlkapitulation, S. 339 f.; den Auszügen aus der Babylonica, siehe S. 363); so kommt er zu einer falschen Wertschätzung einzelner Quellen (z. B. der Flugblätter Opera l. var. arg. V, S. 249, Depeschen des Nuntius Aleander u. a.) und zu unrichtiger Interpretation (Brief des Kurfürsten vom 20. Dezember, siehe S. 353 ff.). Endlich begibt er sich durch Verzicht auf Ausnutzung des gesamten Materials (Briefwechsel Friedrichs mit seinem Bruder) der Möglichkeit einer Kontrolle der Quellen durch einander. So ist er zu einer Auffassung von Friedrich dem Weisen und seinem Verhältnis zu Luther gelangt, die der Wirklichkeit nicht entspricht, und die allein durch die Konsequenz und Beharrlichkeit, mit der sie durchgeführt ist, imponiert.

Melanchthons Abhandlung über die Mönchsgelübde von 1520

Von Otto Clemen, Zwickau i. S.

Im Corpus Reformatorum I, S. 191, Nr. 77 ist eine Epistola Philippi Melanchthonis de tribus votis ad Carthusianum quendam abgedruckt. Bretschneider hat den Abdruck im 3. Bande der Baseler Ausgabe der Werke Melanchthons von 1541 [1] zugrunde gelegt und die Abschrift der Epistola im Cod. Goth. 20 benutzt, in der der Brief das Datum des 2. Juni 1520 trägt. Er kennt ferner die deutsche Übersetzung, die mit dem Vermerk „Wittenberg 1524" auf dem Titel gedruckt erschien. Förstemann hat hinzugefügt, daß er einen alten lateinischen Einzeldruck besitze, den weder Strobel noch Panzer, noch irgendein anderer [2] kenne. Er beschreibt ihn kurz und fügt dem Textabdruck Bretschneiders Varianten bei, aus denen ersichtlich wird, daß die deutsche Übersetzung aus dem lateinischen Einzeldruck geflossen ist [3].

1) Vgl. die Inhaltsangabe in Joachimi Camerarii de vita Philippi Melanchthonis narratio. ed. Strobel, Halae 1777, p. 504 sq.

2) Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, 1889, S. 580 Nr. 25 wiederholt den Titel auch nur aus CR.

3) Vgl. besonders CR I, S. 194, 11: ‚Paulus damnavit alicubi (Kol. 2, 23) huius generis ἐϑελοϑρησκείας', wo der Druck B[a] hat: εἰδολοϑρησκείας und die deutsche Übersetzung demzufolge: Götzendienst. Ferner fehlt hier wie dort der Schluß CR I, S. 200, die letzten 11 Zeilen.

Schon der Umstand, daß, wie gesagt, die mit „Wittenberg 1524" datierte deutsche Übersetzung — in Wirklichkeit ein Druck von Jobst Gutknecht in Nürnberg[1] — aus dem lateinischen Einzeldruck hervorgegangen ist, muß uns nahelegen, diesen nicht viel älter anzusetzen. Förstemann datiert ihn: „Hag. p. J. Secerium 1520". Das ist irrig. Setzer in Hagenau begann erst im April 1523 zu drucken; seine frühesten datierten Drucke sind vom Nov. 1523[2]. Der Druck der Epistola stammt außerdem aber gar nicht aus der Presse Setzers, sondern, wie schon die Titelbordüre Götze Nr. 6 beweist, aus der Joh. Heerwagens in Straßburg, der auch erst 1523 zu drucken angefangen hat[3]. Der Druck, von dem die Zwickauer Ratsschulbibliothek drei Exemplare besitzt (1. 11. 23_4; 8. 9. 5_6; 17. 10. 23_6), gehört wohl in dasselbe Jahr 1524, in dem die deutsche Übersetzung erschienen ist. Diese Datierung drängt sich uns noch durch eine andere Beobachtung auf und läßt sich dabei zugleich noch etwas präzisieren: in den beiden Zwickauer Oktavsammelbänden 1. 11. 23 und 8. 9. 5 findet sich unser Druck beidemale direkt hinter einem anderen Melanchthondruck eingefügt: IN OB- || SCVRIORA ALI- || QVOT CAPITA || GENESEOS PHI || LIP. MELANC. || ANNOTA || TIONES. || ANNO. M. D. || XXIIII. || Titelbordüre (Nachschnitt der unter der Bezeichnung „Dionysius und Äskulap" oder „Kleopatra und der Tempelräuber Dionysius" bekannten, von Hans Holbein gezeichneten und von Lützelburger geschnittenen Bordüre in Fol. = Butsch, Bücherromantik der Renaissance I, Tafel 53)[4]. Diese Aufeinanderfolge in den beiden Sammelbänden ist kein Zufall, sondern, wie ich das in vielen Fällen beobachtet habe[5], darin begründet, daß die beiden Drucke

---

1) Philipps Me || lanchtons Sendtbrieff || an ein Kartheüser, || von den dreyen || Closterge- || lübten. || Von der Keüschait || Von der Armut. || Vnd von der gehorsam. || wittenberg. || 1524 || Titelbordüre: Kopfleiste Joh. Luther 124[a], 1. Seitenleisten 120, 1 (vertauscht). Fußleiste 120, 3. Dazu vorn im vorläufigen Text S. 6 die Anm.: „... die Einzelleisten auf Tafel 120, 2—3 und 124[a], 1 und 2 wurden von Jobst Gutknecht in der mannigfachsten Art zusammengestellt." Panzer, Annalen Nr. 2383; Hartfelder, S. 584 Nr. 88; Bibliotheca theologica enth. u. a. die Sammlung William Jackson, Paris, III, Nr. 2071. Halle U. Pon. Vg. 3521. — Dafür, daß „Wittenberg" auf dem Titel oder am Ende „nicht immer als Druckort, sondern häufig nur als Wohnsitz des Verfassers zu verstehen sei", vgl. A. v. Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek, 1888, S. 77f.

2) Hanauer, Les imprimeurs de Haguenau, Strasbourg 1904, p. 65.

3) Allgemeine deutsche Biographie 11, S. 249.

4) = Bibliothek J. K. F. Knaake II, Nr. 519 und Bibliotheca Jackson III, Nr. 2069. Als Urdruck sehen Bretschneider CR XIII, S. 761 und Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, 1883, S. 139, Nr. 53, den bei Setzer in Hagenau Nov. 1523 erschienenen (= Hartfelder, S. 582, Nr. 62) an. Der im Impressum die Jahreszahl 1523 aufweisende Tübinger Nachdruck, den Steiff beschreibt und „Dezember 1523" ansetzt, muß noch vor unserem Druck erschienen sein, obgleich er zwischen den Annotationes und dem Zusatzstück: Discrimen legis et evangelii (= CR XXI 139, 21—157, 9) noch ein weiteres Plus: Scholia in caput Exodi XX (= Cohrs, Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion I, 1900, S. 71—85) einfügt.

5) Vgl. z. B. Zentralbl. f. Bibliothekswesen 40, S. 27.

gleichzeitig erschienen und vertrieben worden sind. Da nun der Druck der Annotationes Anfang 1524 erschienen sein wird, wird von dem beidemale unmittelbar folgenden Straßburger Druck der Epistola dasselbe gelten.

Wie verträgt sich nun aber mit der Erscheinungszeit das Datum: 2. Juni 1520, mit dem die Epistola in der Gothaer Handschrift versehen ist? Gehört der dort hinzugekommene Schluß (CR. S. 200, die letzten 11 Zeilen) ursprünglich dazu? Der Überschrift ist dort beigeschrieben: „Haec Philippus Mel. Cartusiano, non suo tamen nomine, sed discipuli, qui a monacho ad Cartusiam impiis non minus quam importunis rationibus vocabatur." Ist diese Beischrift beachtlich? Sie wird gestützt durch den Titel eines (gleichfalls Straßburger?) Drucks der Epistola, den ich leider nur aus Bibliothek Knaake II Nr. 504 kenne: „Epistola elegantissima cuiusdam adulescentis in utraque lingua eruditissimi de tribus votis castitate, paupertate et obedientia, ad quendam fratrem Cartusiensem. Et utrum celibatus matrimonio praeferendus." Hier wird also Melanchthon gar nicht als Autor genannt. Aber wer ist dann der discipulus oder der dreisprachige adulescens, und wer ist der Kartäuser? Sind die Entstehungsverhältnisse der Abhandlung aufzuklären?

Sehen wir erst mal zu, was die Epistola selbst an Indizien enthält!

Sie ist gerichtet an einen Kartäuserpater, mit dem der Verfasser schon seit einiger Zeit in Gedankenaustausch steht. Es scheint zunächst, als wenn nur vorausgegangen wären ein Brief des Verfassers, der dem Pater zu Gesicht gekommen war, und ein Antwortschreiben des letzteren, in dem er jenem ausführlich und eindringlich seinen Irrtum vorgehalten und die Einsamkeit auf Kosten des Weltlebens gerühmt hatte. Der Verfasser bekennt, in jenem ersten Briefe etwas zu freimütig gegen das Mönchtum losgegangen zu sein, und bittet den Pater um Verzeihung, wenn er ihn gekränkt haben sollte. Jener Brief sei ja aber an seinen Bruder gerichtet gewesen, und wenn man einem vertrauten Briefe den Freimut nehme, raube man ihm allen Reiz. Er habe zunächst nur Gesinnung und Absicht seines Bruders erforschen wollen, die ihn zum Mönchsleben hintrieb; das Gerücht habe gemeldet, daß sein Entschluß, Mönch zu werden, schon feststehe; da habe er denn doch in letzter Stunde seinen Bruder warnen wollen, nichts vorschnell, nichts in seinem jugendlichen Alter über seine Kräfte Gehendes zu unternehmen. Der Pater habe pflichtgemäß gehandelt, wenn er ihn zurechtgewiesen, doch habe er zu harte Worte gebraucht. In diesem Zusammenhang betont der Verfasser seine Jugendlichkeit: „Haec enim qualia sunt, quae tu scribis, et amicus amico, et annis gravis adulescenti et non pessime sentienti?" Der Pater kenne ihn doch und müsse wissen, daß er's gut gemeint habe: „Pater es, paterne monere potuisti, atque adeo eum, cuius ingenium, cuius mores, cuius studia non ignoras prorsus." Wenn hier etwas gefehlt worden sei, sei es aus Unklugheit geschehen, „idque iuveniliter vel, ut Graece dicam, νεανικῶς." Jetzt erfahren wir, daß der Pater seinen

Zorn hat ausströmen lassen nicht nur in dem einen Briefe, auf den der Verfasser vornehmlich repliziert, sondern auch in einem Briefe, den er im Namen des von dem Verfasser gewarnten Bruders geschrieben hat.

Der Verfasser bezeichnet sich ferner als Theologiestudent (CR. 196, 4 v. u.: „nos, qui hac spe educamur, ut sacris nomina demus"), und in dem in der Gothaer Handschrift hinzugekommenen Schlusse nennt er Luther seinen Lehrer. Er war also Wittenberger Theologiestudent. Aber in Wittenberg und Umgegend gab's doch keine Kartause!

Weiter kommen wir nun aber durch folgende Briefstellen:

1. Melanchthon an Michael Hummelberg in Ravensburg 14. Okt 1520 [1]: Dankt für einen Brief, den ihm H. im verflossenen Sommer geschrieben. Seit länger als fünf Jahren sehne er sich, mit H. Freundschaft zu schließen. Empfehlung an Dr. med. Matthias Ülin (Stadtarzt in Ravensburg, Vater von Oswald und Veit, die Winter 1515/16 immatrikuliert wurden).

2. Oswald Ülin an Hummelberg 16. Okt. 1520 [2]: Bittet H., ihn wie seinen Vater unter seine Freunde aufzunehmen. „Philippi Melanchthonis praeceptoris mei literas ad te mitto (= Nr. 1).... Epistolam meam de monachorum votis si legisti, et hanc breviculam lege, quam Carthusiano inscripsi, et mecum *τὰ φαρισαίων λῃρήματα* ride!"

3. Hummelberg au Melanchthon 10. Febr. 1521 (Clm. 4007 Bl. 126): Dankt für Brief (= Nr. 1). Versichert ihn seiner lebenslänglichen Freundschaft. Empfiehlt ihm Thomas Blaurer (aus Konstanz, studierte seit Ende 1520 in Wittenberg). „Non turbet Oswaldum malignum Carthusii consilium. Nam in diversam sententiam patrem eius duxi."

4. Hummelberg an Oswald Ülin 10. Febr. 1521 [3]: Dankt für Brief (= Nr. 2). Nimmt ihn gern unter seine Freunde auf. „Quod autem monuisti, ut patri tua studia commendarem, lubens tibi morem gessi, primum per literas; nam Ravenspurgo aberam (nämlich in Überlingen) [4], quando mihi tuae reddebantur; dein reversus coram verbis itidem feci, nec minus diligenter. Persuasi patrem, ut, quas hactenus tuas esse non credidit, nunc tuas literas constanter credat, *τοῦτ' ἔστιν* tuo Marte, tuo ingenio et scriptas et effictas; nec tamen (tantum?) patrem in hanc sententiam duxi, sed etiam Coenobitam illum, quocum tibi de monachorum votis controversia fuit, vel invitum traxi; qui certe non amplius suo more acrius obiurgabit te alienis pennis *εἰς Αἰσώπειον κόρακα* gloriari, quo vitio nemo est illo magis obnoxius." Sein ganzer letzter Brief an dich, den mir dein Vater gezeigt hat, ist wörtlich e Joannis Pici apologeticis quaestionibus abgeschrieben!

1) CR I, S. 266.
2) Horawitz, Analecten zur Geschichte der Reformation und des Humanismus in Schwaben, 1878, S. 48f.
3) Ebd. S. 52—55.
4) H. war schon im Oktober 1528 von Ravensburg ‚ob grassantem illic pestem' nach Überlingen geflohen (H. an Beatus Rhenanus, Konstanz 12. Nov. 1520, Horawitz-Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus, 1886, S. 254).

5. Hummelberg an Thomas Blaurer 10. Febr. 1521 [1]: Aus Überlingen zurück. Glaubt, wenn er Briefe seiner Freunde lese, diese zu sehen und mit ihnen zu reden. „Commendavi te D. Philippo Melanchthoni mei amantissimo (= Nr. 3), tu eius lateri quantum potes adhaere ... Oswaldo Uliano perfamiliariter utere ...“

6. Oswald Ülin an Hummelberg 28. April 1521 [2]: „Gratissimum est quod apud patrem causam nostram agis *κατὰ τοῦ ληροῦντος κερατωσίου μονάχου*. Est enim longo iam tempore mihi molestus.“

7. Hummelberg an Oswald Ülin 6. Juni 1521 [3]: „Caeterum, quae *τῷ κερατωσίῳ* et eleganter et erudite rescripsisti, perplacuerunt. Is quando superioribus diebus a patre tuo coram audiit, alienas illas nugas, quas tum suas mentiebatur, me nihili fecisse ac plane risisse ut aliunde mutuatas, totus pudendo rubore suffusus obstupuit et ne *γρῦ* quidem contra dixit. Solet *ὁ τῦφος* omnibus, qui Ittingum veniunt, literatis controversiam istam ostendere et praelegere, at non tibi, sed Philippo tribuere, quae in tuis exarasti articulis, ut non cum puero, sed viro videatur audere manum conserere ... suaderem illum suae insaniae relinquendum ...“

8. Melanchthon an Hummelberg 10. Aug. 1521 [4]: „Scribebant ad te communes amici, Thomas (Blaurer; dieser Brief fehlt) et Ulianus (= Nr. 9), horum me quoque accendit exemplum ... De monstro Cartusiano viderimus, si pergat insanire ...“

9. Oswald Ülin an Hummelberg 10. Aug. 1521 [5]: „Quid autem in causa est, quod noster Cartusiensis tam longo tempore tam ferox bellator conquiescit? ... Num quem novum militem scribit? num quas novas copias instruit? num quas parat insidias nobis? At non fallet, ne si decem quidem Picos ... in consilio habeat.“

Vergleichen wir, was wir oben an Indizien über die Vorgeschichte und die Umwelt unserer Epistola dieser selbst entnommen haben, mit diesen Briefstellen, so springt die Congruenz in die Augen, und es ergibt sich folgender Zusammenhang:

Im Sommer 1520 studierte Oswald Ülin aus Ravensburg in Wittenberg unter der Leitung Melanchthons, der seinem Vater befreundet war. Ein Bruder von ihm [6] wurde von einem Kartäuserpater, wohl in der Nähe von Ravensburg [7], bearbeitet, Mönch zu werden. Oswald sandte dem Bruder einen Warnungsbrief, und, als der Kartäuser ihm darob heftige Vorwürfe machte und das Mönchsleben hoch über das Weltleben erhob, an dessen Adresse eine kurze Abhandlung über die Mönchsgelübde. Der Kartäuser suchte diesen Schriften das Gewicht zu nehmen dadurch,

1) Horawitz, S. 55f.; Schieß, Briefwechsel der Brüder Blaurer I, 1908, S. 31f.

2) Horawitz, S. 56f. 3) Horawitz, S. 57f. 4) CR I, S. 447.

5) Horawitz, S. 61.

6) Vielleicht Veit, der dann vorübergehend in die Heimat zurückgereist sein müßte. Im Jan. 1525 grüßen Oswald u. Veit aus Wittenberg (Schieß, S. 117f.).

7) Briefstelle 7: ‚Ittingum‘? Ittling, Kr. Straubing, oder Ittlingen an der Elsenz, oder ...?

daß er behauptete und verbreitete, Oswald Ülin habe sie gar nicht verfaßt, sondern schmücke sich mit fremden Federn. Er wußte auch dem Vater, dem Stadtarzte, diese Meinung beizubringen. Da aber nahm sich Michael Hummelberg, der Vater und Sohn gleich nahe stand, des letzteren an und bewies dem Vater und dem Kartäuser, daß Oswald die Schriften selbständig verfaßt hätte. Umgekehrt stellte er den Kartäuser als dummdreisten Plagiator an den Pranger. Trotz dieser Blamage blieb er aber bei der Behauptung, der junge Ülin habe sich jene Schriften von einem anderen — und zwar nannte er jetzt bestimmt Melanchthon — anfertigen lassen. Es schien dann, als wollte er zu einem neuen Schlage ausholen. Er unterließ es jedoch.

Nehmen wir an, daß die an den Kartäuser gerichtete kurze Abhandlung über die Mönchsgelübde, von der der Wittenberger Theologiestudent Oswald Ülin am 16. Oktober 1520 eine zurückbehaltene Abschrift an seinen väterlichen Freund Michael Hummelberg in die Heimat schickt, sich in unserer Epistola erhalten hat, so paßt alles: das Datum des 2. Juni 1520 in der Gothaer Handschrift, der gleichfalls dort hinzugekommene Schluß, in dem der Verfasser Luther seinen Lehrer nennt, und die Bemerkung zur Überschrift, der Titel des aus der Bibliothek Knaake beigebrachten Drucks, es passen aber auch die Indizien, die wir sodann der Epistola entnommen haben, und die zu einem jungen Wittenberger Theologiestudent, aber nicht zu Melanchthon als Autor stimmen. Kein Zweifel, daß wir auf der rechten Spur sind! Es bleibt nur noch die Frage zu beantworten: Wie ist es dann aber zu erklären, daß die Epistola ein paar Jahre später in Straßburg im lateinischen Originaltext und in Nürnberg in deutscher Übersetzung als von Melanchthon verfaßt im Druck erschienen ist? Auch diese Frage läßt sich befriedigend beantworten: Hummelberg schreibt am 6. Juni 1521 dem jungen Ülin, daß der Kartäuser dessen Schriften als in Wirklichkeit von Melanchthon verfaßt bezeichne. Wie leicht konnte da eine Abschrift der Epistola, die dann in die Straßburger Druckerei gelangt sein mag, eine Bemerkung, ähnlich lautend der in der Gothaer Handschrift, erhalten, die dazu führte, daß die Epistola im Titel des Drucks geradezu als Epistola Philippi Melanchthonis de tribus votis monasticis bezeichnet wurde! Schließlich hatte der Kartäuser wohl gar nicht so unrecht: Melanchthon wird dem jungen Ülin bei Abfassung der Abhandlung in weitem Umfang behilflich gewesen sein. Wie gefällig er in dieser Beziehung zeitlebens Studenten und Kollegen war, ist ja allbekannt. Die Epistola enthält auch zweifellos Melanchthonisches Gedankengut. Man vergleiche in seinen Loci und zwar in dem Kapitel De monachorum votis[1] die Abschnitte über die Gefährlichkeit des Zölibatsgelübdes und über den ursprünglichen Zweck der Klöster!

1) CR XXI, S. 126—128.

Eine Johann Agricola-Urkunde

Mitgeteilt von Georg Loesche, Königssee

Die Urkunde befand sich im Nachlaß des Superintendenten in Stralsund Gottlieb Mohnike, der in weiteren Kreisen als Übersetzer Tegnérs bekannt ist und sich durch hymnologische Forschungen verdient machte, auch über Agricola mehrfach geschrieben hat [1]; unser Stück hat er nicht abgedruckt, wohl aber erwähnt [2]. Sein Enkel [3] machte mich in verwandtschaftlicher Freundlichkeit auf diesen seinen Besitz aufmerksam; und ich veranlaßte, ihn Gustav Kawerau als dem Agricola-Sonderforscher zu übermitteln. Dieser erkannte sogleich die Unterschrift als echt an; auch der übrige Text könnte der Handschrift nach von A. herrühren, nur machten stilistische Verstöße daran irre. Die Urkunde sei an sich wertvoll und besonders aus zwei Gründen merkwürdig: aus dieser Zeit seien Briefe und Urkunden von A. äußerst selten; ferner liefere die vorliegende den Beweis, daß damals bei der Ernennung eines protestantischen Geistlichen noch die Bestätigung des kath. Bischofs gesucht und eingeholt wurde, wofür bisher Zeugnisse fehlten. A. bezeugt dem gut empfohlenen Joh. Koswick, dessen Berufung nach Ruppin bestätigt werden soll, daß er ihn geprüft und in der Lehre orthodox erfunden habe, und übergibt ihm das Pfarramt, gleichzeitig empfiehlt er seine Bestätigung durch den Ordinarius oder den Generalsuperintendenten [4]. Die sprachlichen Verstöße erklären sich vielleicht durch einen Abschreiber, wie offensichtlich sogar mehrere Hände auf den zwei Folioseiten zu unterscheiden sind.

Gratiam et pacem a deo per Christum! Attulit hic Johannes Koswick ab Elisabetha a Ziten [5] Abbatissa, Margretha Maeses priorissa et toto conventu monasterii in Lindow [6], quae significabant, eum vocatum esse ad ministerium docendi Euangelii in Czuhlen [7]; praeterea testabantur, eum piis ac honestis moribus praeditum esse. Cum autem in literis peteretur, ut confirmaretur dicti Johannis Koswickii vocatio, ego explorata eius eruditione intellexi, eum puram, catholicam [8] et orthodoxam Euangelii

---

1) Besonders zu erwähnen sein Artikel bei Ersch und Gruber.

2) In seiner Schrift über Joh. Frederus, 1837, S. 60.

3) Herr Elias Kempe in Berlin.

4) Der verdiente, nun auch schon abgerufene Herausgeber von Luthers Briefen in der Enders-Kawerau-Sammlung Paul Flemming machte mich darauf aufmerksam, daß das Schreiben in verschiedenen Sätzen mit dem Wittenberger Ordinationsmuster übereinstimme.

5) Vgl. Kneschke, Adelslexikon 9, S. 631f.

6) L. Zscharnack, Das Werk M. Luthers in der Mark Brandenburg, 1917, S. 66; Fr. Curschmann, Die Diözese Brandenburg, 1906, S. 424. 478. 1541 entstand aus dem Prämonstratenserkloster ein weltliches Fräuleinstift.

7) Zühlen. Vgl. Meyers Orts- und Verkehrs-Lexikon 2, 1913, S. 1240.

8) Die Brandenburgische KO. ist die katholisierendste der deutschen Reformation, Zscharnack a. a. O., S. 83. 112f.

doctrinam, quemadmodum exstat scriptum [1] domini Joachimi II.[2] Marchionis Brandenburgensis Electoris etc. de articulis fidei et iis rebus, quae sinceriorem doctrinam sequuntur, aeditum, quod ordinationem Electoratus Marchiae vulgo vocant, sedulo amplecti et ab omnibus phanaticis opinionibus, quae iuditio orthodoxae et catholicae ecclesiae Christi damnatae sunt, abhorrere; pollicitus est, se eam doctrinam, quam sequitur, bona fide populo suae curae commisso traditurum esse et daturum operam, vt docendo Euangelium bonum gradum in pietate sibi ipsi faciat [3]. Quia vero officium nostrum non debet [4] deesse ecclesiae, siquidem habemus potestatem ad edificationem non ad destructionem et Paulus apostolus confirmat [5], diaconos primum probandos esse, ut postea ministrent, si fuerint irreprehensibiles, ego huic Johanni Koswicio commendo ministerium docendi Euangelium et do ei potestatem administrandi sacramenta; hac lege autem [6] commendo, tempore ab ordinario loci [7] siue a superintendente generali [8] ordinationem publice accipiat [9]. Rogo autem D. Jacobum Korteberrum parochum [10] in vrbe Ruppinensi [11], vt hunc Johannem Koswick ad illa sacra δραματα ecclesiae deducat eumque vt filium pater erudiat. Itaque trado eum ecclesiae adeo, vt sit verus pastor habeatque plenum ius percipiendi omnes fructus et sentiendi commoda, quae ad onus istius ministerii pertinere videntur, et precor spiritum sanctum, vt gubernet [12] eius ministerium ad laudem et gloriam dei et domini nostri Jesu Christi et ad ecclesiae salutem.

Datae [13] Berlinii ipsa Gregorii [14] Anno a Christo nato MDXLj [15].

Joan. Agricola Isleben [16]

ElectorisMarchiae[17]Brandenburgensissuprintendensgeneralis[18]manupropria.

Am Rande von anderer Hand: Copia ordinationis; darunter wieder von anderer Hand: potius copia presentationis ad ordinarium, vt ordinetur ad ministerium, cuius ordinationis hic nulla fit mentio in littera [19].

---

1) 1539 ebd. 2) O. Hintze, Die Hohenzollern und ihr Werk, 1915[8], S. 125 f.
3) = sich einen Stein ins Brett setzt. 4) Text: debeat.
5) 1 Tim. 3, 10. 6) Zweifelhafte Lesung.
7) Hier scheint der Bischof, Matthias von Jagow (1526/44), gemeint zu sein; RGG. 3, S. 578.
8) Jakob Stratner. „Der Bischof hat die Ernennung Stratners und dann, 1543, die seines Nachfolgers A. zum Generalsuperintendenten stillschweigend hingenommen." Zscharnack, S. 132. 9) Conjunctiv der Aufforderung.
10) Text: parrochum. Über ihn ist ebensowenig wie über Koswick Näheres festzustellen, weil die Kirchenbücher erst mit 1701 beginnen. 11) Text: Reppinensi.
12) Text: gubernat. 13) sc. litterae; Text: date. 14) 12. März.
15) Zweifelhafte Lesung, ob 1541 oder 1551? Wenn letzteres gälte, wäre die Erwähnung des Generalsuperintendenten unerklärlich, weil das Agricola seit 1543 selbst war; dann könnte auch der Ordinarius nicht Matthias sein.
16) Zweifelhafte Lesung. Obwohl diese Unterschrift vorkommt (Kawerau, Joh. Agricola, 1881, S. 347), ist sie doch vielleicht als Islebensis zu ergänzen.
17) Text: Matthiae.
18) Zweifelhafte Lesung; die Worte Electoris bis Schluß mit ihren Verstößen scheinen von anderer Hand, die den späteren Titel A.s einsetzte. 19) sic!

Eine zensierte Wittenberger Flugschrift vom Jahre 1541

Von Otto Clemen, Zwickau

Seit dem Sommer 1540 trieben an verschiedenen Orten des evangelischen Deutschlands Vagabunden ihr Wesen, die Brandstiftungen, Raubüberfälle, Einbruchsdiebstähle und ähnliche Untaten verübten. Am 25. Juli ging Einbeck in Flammen auf; 350 Menschen sollen dabei umgekommen sein; von der Stadt Nordhausen brannte der vierte Teil ab [1]. Eingefangene sagten aus, daß sie von Herzog Heinrich von Braunschweig angestiftet seien, und daß ein Fonds angesammelt worden sei, Mordbrenner wie sie zu dingen [2]. Wieviel von diesen Bekenntnissen wahr war, wieviel durch Suggestionsfragen entlockt und durch die Folter erpreßt war [3], läßt sich natürlich nicht ermitteln [4]. Immer bestimmter aber regte sich der Verdacht, daß nicht nur Herzog Heinrich hinter diesem verbrecherischen Treiben stehe, sondern auch Bischöfe und Pfaffen und Mönche, der Papst selbst [5]. Melanchthon schreibt am 8. Oktober an

---

1) Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel 14, S. 126 [10. 11].

2) Melanchthon an Georg von Anhalt, 19. September 1540 (CR III, S. 1093): „His diebus legi confessiones certas et iureiurando confirmatas captivorum, qui excitarunt incendia, qui fatentur se conductos esse a ministris ducis Henrici Brunsvicensis, et nominatim dicunt sibi promissam esse securitatem in eius ditione. Narrant et pecuniam collatam esse ad conducendos authores incendiorum, qui vastitatem faciant in iis locis, ubi doctrina Euangelii floret.“ — Es handelt sich hier wohl um dieselben Bekenntnisse, auf Grund deren die Druckschrift entstanden ist: „Der Mordtbrenner || Zeichen vnd Losun- || ge, etwa bey Dreyhundert || vnd Viertzig, aus- || geschickt. || Anno M. D. XL. ||“ 8 ff., 4°, 1b u. 8 weiß. Von Ambrosius Trota, Stadtrichter zu Merseburg, dem Naumburger Richter Kaspar Schipffkeme unterm 20. August 1540 geschrieben. Neugedruckt zuerst bei Friedrich Hortleder, Fernere Handlungen und Ausschreiben von den Vrsachen des Teutschen Kriegs, Frankfurt a. M 1617, 4. Buch, 13. Kap. S. 354 bis 57; von Melchior Goldast aus Frankfurt ihm mitgeteilt. Vgl. noch Seidemann-de Wette, Luthers Briefe 6, S. 570 [5], Enders 13, S. 209 [5] gegen Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel, 1883, S. 72 [21].

3) Vgl. W. A. Tischreden 5, Nr. 5271: Als Hieronymus Schurf am 23. Sept. 1540 überm Frühstück bemerkte, man müsse vorsichtig handeln mit den Mordbrennern, ne ex levi coniectura torqueantur aut damnentur homines, antwortet Luther: Jam non est locus misericordiae, sed irae. Et Augustinus dicit multos torqueri, ut multi pacem habeant. Es kan in gerichten nicht felen, es muß zu zeiten einem vnrecht gescheen ...

4) Das gilt auch von den „Gerichtlichen Zeugenaussagen vom 10. und 11. Januar 1541 über Brandstiftungen in evangelischen Städten im Sommer des Jahres 1540“, die Ed. Jacobs in der Zeitschr. des Harzvereins für Gesch. u. Altertumskunde 44, S. 140 ff. veröffentlicht hat. Auch hier übrigens das Ergebnis, daß „alle Fäden in Herzog Heinrichs von Braunschweig Händen zusammenlaufen, durch dessen Amtleute die Landverheerer gedungen worden waren“ (S. 152).

5) Vgl. W. A. Tischreden 4, Nr. 5131. 5160; 5, 5253. Gelegentlich verdächtigt Luther auch Albrecht von Mainz (4, Nr. 5160) oder die Wiedertäufer (5, Nr. 5231).

Alexander Alesius in Frankfurt a. O., es stehe fest, daß die päpstliche Partei die Räuber, die jetzt überall Brände verursachten, angestiftet habe[1], und Luther am 10. an Herzog Albrecht von Preußen: „Vnmuglich ists, das solch mordbrennen nicht solt von hohen stenden herkomen, denn da ist gelts genug, sol der Bapst achtzig tausent Dukaten dazu gegeben haben.“[2] Aus späteren brieflichen Äußerungen seien nur folgende zwei hier wiedergegeben: an Melanchthon (damals auf dem Reichstag in Regensburg) c. 12. Juni 1541: „Ich halt, die Pfaffen wollen all todttgeschlagen sein, nobis invitis, quia erumpit rumor eos esse authores et Papae ministros in miscendis incendiis ...“ und an Wenzeslaus Link in Nürnberg 8. Juli 1541: „Et clamor oritur per Papam et Canonicos ista mala procurari. Mirum, si non accersant sibi ipsis malum, ut impleant illud vetus: Man mus die Pfaffen zu todt schlagen.“[3] Auch in seiner Ende März 1541 ausgegangenen Schrift „Wider Hans Worst“ bringt Luther diesen Verdacht zum Ausdruck: „Und wir wissen (Gott lob) wol, wem Heintz mit seinem Mordbrennen dienet, und wo das gelt her kömpt ... Las sie nur getrost anlauffen und eilen zu jrem verdamnis, ... Es sol solch Mordbrennen nicht allein dem Heintzen heim komen, das weis ich fur war ...“[4] Mit rücksichtslosester Offenheit aber wird der Papst als der Geldgeber und Hauptschuldige an den Mordbrennereien hingestellt in folgender bei Hans Lufft in Wittenberg erschienenen, acht Quartblätter umfassenden Flugschrift:

Newe zeittung von ‖ Rom, Woher das ‖ Mordbrennen ‖ kome? ‖ M. D. XLI ‖ [5].

Die Zeitung enthält einen fingierten Briefwechsel zwischen zwei Brüdern: Petrus Ribaldus (ribaldo, Schurke) schreibt unterm 29. Juni 1541 aus Rom an seinen Bruder Konrad, und dieser antwortet ihm am 10. August aus Nürnberg. Daß das letztere Datum die Entstehungszeit der beiden Briefe richtig angibt, erhellt aus einer Stelle im zweiten Briefe Bl. B iij[a]: „Dazu man hat eine Schrifft von etlichen Bogen von der Mordbrenner

---

1) CR III, S. 1106.

2) Enders 13, S. 187. Vgl. dazu Tischreden 5, Nr. 5253 („18000 coronatos“ habe der Papst geschickt „ad conducendos incendiarios“).

3) Enders 14, S. 2 u. 26. — Für die Fortdauer der Mordbrennereien in Mittel- und Norddeutschland vgl. außer letzterem Briefe z. B die Nachrichten eines Wittenberger Studenten, die Ambrosius Blaurer in seinen Brief an Heinrich Bullinger von Anfang März 1541 aufgenommen hat (Traugott Schieß, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 2, 1910, S. 65), und das Ausschreiben der Brandenburgischen Statthalter und Räte vom 21. Juni 1541 in: Aus den ersten Zeiten des Buchdrucks. Der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin zum 11. Oktober 1910 überreicht von der Kgl. Bibliothek, Berlin 1910, S. 66.

4) W. A. 51, S. 553.

5) Gödeke, Grundriß II², S. 444, Nr. 15 führt zwei Ausgaben an, aber Schnorr von Carolsfeld, Erasmus Alberus, 1893, S. 225f. zeigt, daß die beiden Titelangaben sich nur auf die eine obige Ausgabe beziehen. Exemplare in Dresden, Hamburg (vgl. A. v. Dommer, Autotypen der Reformationszeit auf der Hamburger Stadtbibliothek [I], 1881, Nr. 99), Wolfenbüttel, Zittau, Zwickau.

handelung vnd bekentnis im Truck lassen ausgehen, darumb ist die Sach nicht so heimlich, wie du meinest." Das bezieht sich auf folgenden Druck: Supplication: an || Kaiserliche Maie- || iestat, Der Mortbrenner hal- || ben, Auff dem Reichstag, zu || Regenspurg, Kaiserlicher Maiestat || vberantwort etc. || Wittemberg. || Anno. M. D. XLI. || Der 32 Quartblätter umfassende Druck wird hauptsächlich gefüllt durch die „Urgichten der Mordbrenner" (Bl. A 4^a—E 4^b). Die Supplikation der schmalkaldischen Fürsten an den Kaiser, in der sie diesen zum Einschreiten gegen Herzog Heinrich treiben, für die diese Bekenntnisse die Unterlage bilden, ist datiert vom 13. Mai. Erschienen ist der Druck Ende Juni oder Anfang Juli[1]. Wenn nun der zweite der beiden fingierten Briefe, vom 10. August, auf einen vor kurzem erschienenen Druck, von Ende Juni oder Anfang Juli, verweist, so wird die Datierung des Briefes bestätigt. Dann ist aber auch anzunehmen, daß die Zeitung sehr bald nach dem 10. August erschienen ist.

Wir machen nun die Bemerkung, daß der eigentliche Inhalt der Druckschrift recht auseinandergezogen ist und diese wohl ursprünglich auf einen größeren Umfang berechnet war. Die Titelrückseite ist unbedruckt. Bl. A ij^a — A iij^b steht der erste Brief. Daran schließt sich aber nicht etwa die Antwort an, sondern auf diese wird auffälligerweise folgendermaßen verwiesen: „Die Antwort auff die Epistel folget nach dem Te Deum laudamus." Und nun kommt erst ein Einschiebsel, nämlich die Verdeutschung einer lateinischen Parodie des Ambrosianischen Lobgesangs von Erasmus Alberus[2], und dieses Einschiebsel ist auch noch extra in die Länge gezogen und merkwürdig splendid gedruckt. Bl. A 4^a bringt zunächst einen langen besonderen Titel. Dann folgt Bl. A 4^b—B 2^a in größerer Schrift als die beiden Briefe, die doch den eigentlichen Inhalt der Zeitung bilden, das „neue Te Deum laudamus von Papst Paul III." Bl. 2_b bringt zwei weitere offenbare Lückenbüßer: „Versiculus" und ein Kollektengebet, und erst Bl. B iij^a beginnt mit einer neuen Überschrift der zweite Brief, der aber schon Bl. B. 4^a oben endigt. Allem Anschein nach bestand der Briefwechsel ursprünglich nicht nur aus den zwei Stücken und ist vielmehr ein größerer Bestandteil davon weggefallen. Diesen Wegfall kann man sich aber kaum anders erklären als durch ein Eingreifen der Zensur, die einen größeren bereits gesetzten Teil des Briefwechsels strich, so daß eine Lücke entstand, die nun durch ein paar gerade sich

---

1) Georg Rörer aus Wittenberg an Stephan Roth in Zwickau 20. Juni 1541 (G. Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte, 1883, Nr. 192): „Brevi excudetur Confessio Incendiariorum, item Supplicatio ad Caesarem ..."

2) Über das lateinische Original vgl. Schnorr S. 47. S. 48 meint er, Albers Reimpaare ähnelten dem Ambrosianischen Lobgesang, an den sich doch seine Vorlage eng anschlösse, nur wenig. Es ist ihm dabei entgangen, daß Alber sich gar nicht an das lateinische Te Deum laudamus, sondern an Luthers Umdichtung (Herr Gott, dich loben wir) hält. Auch Emil Körner, Er. Alber, 1910, S. 64, hat das verkannt.

darbietende, aber nur notdürftig in den Zusammenhang passende Stücke ausgefüllt werden mußte. Wir dürfen vielleicht auch eine Vermutung darüber wagen, welcher Art das gestrichene Stück gewesen sei, und was seine Streichung verursacht haben mag. Es enthielt wohl Angriffe auf den Kaiser, der den Beschwerden der Schmalkaldner über den Anstifter der Mordbrennereien, Herzog Heinrich, nicht Gehör schenken wollte[1].

Den Inhalt der Zeitung brauchen wir hier nicht näher zu erörtern, da sie durch den Neudruck bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied 3, S. 892 f. und bei Schade, Satiren und Pasquille 1, S. 44 ff. und 211 ff. allgemein zugänglich und schon von Schnorr von Carolsfeld[2] und Körner[3] eingehend besprochen worden ist.

Vielleicht erscheint die Erklärung der inmitten der Zeitung klaffenden, nur notdürftig ausgefüllten Lücke durch ein Eingreifen der Zensur als zu gewagt. Es steht aber doch fest, daß in Wittenberg eine Zensur ausgeübt wurde. Man ist dort dem 3. Artikel des kaiserlichen Edikts vom 6. März 1523[4] nachgekommen. Ein 1524 bei Hans Lufft erschienener Druck[5] trägt auf der Titelrückseite den Zensurvermerk: „Dis buchlein ist durch die verordenten zu Wittemberg besehen vnd zu drucken zugelassen", und des Joh. Toltz „kurzes Handbüchlein für junge Christen" ist unterm 18. Dezember 1525 von Bugenhagen approbiert worden: „Es ist von vnser muntze, das ist, wie wyr pflegen zu leren vnd schreyben."[6] Neu aufgelebt war nun wohl die Zensur in Wittenberg seit dem Regensburger Reichstag von 1541. Am 12. Juli hatte der Kaiser u. a. den Vorschlag gemacht, daß bis zum nächsten Konzil oder so lange, bis mit Bewilligung und Vergleichung der Stände anderes verordnet würde, jeder Druck von Büchern und Schriften, welche die Religion anlangten, und der Druck aller Schmähschriften bei schwerer Strafe verboten werden sollte. Die Protestanten erklärten hierauf unterm 14. Juli: in das Verbot solcher religiösen Schriften, die christlich und der Heiligen Schrift gemäß wären, könnten sie nicht willigen; was aber die Schmähschriften betreffe, so wären sie bereit, solche im allgemeinen zu unterdrücken, möchten aber doch solche zulassen, die sich als Verteidigungsschriften gegen Angriffe von feindlicher Seite darstellten, „wie denn auch solche

1) Luthers Unwille über das Verhalten des Kaisers den Schmalkaldnern gegenüber kommt besonders in seinen beiden Briefen an Melanchthon in Regensburg vom c. 12. und 17. Juni (Enders 14, S. 1 ff. 6 ff. — Am 5. August war Mel. wieder daheim) zum Ausdruck.

2) a. a. O. S. 47 f.

3) a. a. O. S. 63 ff.

4) Enders 4, S. 176 u. W.-A. 12, S. 65.

5) Zu trost allen armen || gewissen: Eyn kleyn || buchlyn, durch Joannem Gro- || ner, Itziger zeyt Ecclesiasten zu || Zerbest, ... (Panzer 2826 u. 2341, über den Verf. vgl. Enders 4, S. 250).

6) Weller 3995; Buchwald, Archiv f. Gesch. des deutsch. Buchhandels 19, 377; F. Cohrs, Mitteilungen der Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgesch. 7, 378; ders., Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion 1, 1900, S. 244; Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana, 1908, S. 226.

Ehrenrettung und Verantwortung keine Schmähbücher können genannt werden".[1] Es ist klar, daß die Protestanten mit dieser Erklärung die Verpflichtung übernahmen, „Schmähbücher" unter Zensur zu stellen und solche, die nicht provoziert, nicht zur Ehrenrettung und Verantwortung indiziert zu sein, sondern etwa nur Unruhe und Verwirrung zu erregen bzw. zu vermehren schienen, zu unterdrücken. Unsere Zeitung ist wohl eins der ersten Opfer dieser neu aufgelebten Zensur gewesen.

Daß sie auch weiterhin bestand, dafür noch ein Zeugnis:

Am 4. Dezember 1545 schreibt Georg Finkel, ein Zwickauer Bürgerssohn, der als Stipendiat seiner Vaterstadt in Wittenberg studierte (immatrikuliert am 8. März d. J.), an seinen Gönner Stephan Roth, er habe mit dessen letztem Briefe den Auftrag erhalten, ein Pasquill dem (mit Roth eng befreundeten) Georg Rörer zu übergeben, damit dieser es zum Druck befördere. Das habe er auch getan. Rörer habe ihm geheißen, das Manuskript gleich selbst dem Drucker zu übergeben. Da es Brauch sei, Manuskripte erst Melanchthon vorzulegen, habe der Drucker diesen gefragt, ob er es veröffentlichen dürfe, Melanchthon aber habe die Genehmigung versagt. Die Gründe dafür habe er Rörer entwickelt, der sie wohl schon Roth mitgeteilt habe. Melanchthon habe dann das Manuskript dem Drucker nicht wieder ausgehändigt, sondern gesagt, er wolle es aufbewahren, bis der Verfasser oder Besitzer es zurückfordere. Er, Finkel, hätte Rörer gebeten, es von Melanchthon zurückzuerbitten, aber Rörer sei zu beschäftigt gewesen[2]. Am 20. Dezember fragt Finkel dann nochmals bei Roth an, was er wegen des Manuskripts tun solle. Eile sei geboten, da Melanchthon dem Vernehmen nach verreisen werde[3]. Rörer hatte tatsächlich schon vor Finkels erstem Brief an Roth wegen des Pasquills geschrieben, doch nur ganz kurz am 2. Dezember: „D. Philippus probat poëma, sed propter certas quasdam rationes non esse edendum."[4] Wir wissen nicht, um was für ein Poem es sich damals gehandelt hat; in unserm Zusammenhang kommt es auch nur auf die hier klar und bestimmt bezeugte Tatsache an, daß Melanchthon schon seit einiger Zeit (sed quoniam prius D. praeceptori Philippo tradi mos est, schreibt Finkel) über die Wittenberger Druckereien eine Art Aufsicht und Zensur ausübte.

---

1) CR IV, S. 512. 518. Köstlin-Kawerau, Martin Luther 2, S. 548f.

2) Der Brief ist als von Simon Sinapius abgedruckt bei Hildebrand, Archiv f. Parochialgesch. der einzelnen Kirchen u. Schulen des deutschen Vaterlandes I, 1. Heft, S. 70f. und danach bei Buchwald, Archiv f. Gesch. des deutschen Buchhandels 16, Nr. 807, stammt aber sicher von Finkel.

3) Abgedruckt bei Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- u. Universitätsgesch., Nr. 215.

4) Abgedruckt mit richtigem Datum bei Buchwald, Archiv Nr. 806, fälschlich ins Jahr 1544 gesetzt bei Buchwald, Wittenberg Nr. 211.

[1] Discurs | Eines guthertzigen Catho | lischen, über die hierbey ge | bundene Doctor Spen | ners Seine | Predigten Franckfurtisches Denck | mahl genant. | 1686

Mitgeteilt von Hugo Lehmann, Leipzig

Als Frankfurtisches Denkmal hatte Spener bei Zunner in Frankfurt sieben, seit Pfingsten 1686 gehaltene Predigten veröffentlicht; unter ihnen seine Frankfurter Abschiedspredigt und seine Dresdener Antrittspredigt; als Anhang war seine Straßburger Abschiedspredigt und seine Frankfurter Antrittspredigt von 1666 abgedruckt. Das Frankfurtische Denkmal steht auch in „D. Philipp Jakob Speners ... bis anhero nur eintzeln gedruckt gewesene Kleine Geistliche Schriften" von Johann Adam Steinmetz. Erster Teil, S. 757—808.

Die im folgenden mitgeteilte Besprechung dieser Predigten stammt von dem 1652 konvertierten Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, der auf Speners Wirksamkeit schon seit dessen Amtsantritt in Frankfurt sein Augenmerk gerichtet hatte und mit Spener in Briefwechsel stand. Wie er sich im Interesse seiner Reunionspläne auch Speners Einfluß bei dem sächsischen Direktorium des Corpus Evangelicorum zu nutze zu machen suchte, zeigt z. B. der in dieser Zeitschrift N. F. 1, 1919, S. 95 ff. veröffentlichte Briefwechsel von 1684. Ziel und Thema der folgenden Niederschrift liegen auf derselben Linie. Auf seinem Rheinfels unterhielt Ernst eine Art Schreibstube. Hier diktierte er und schrieb auch wohl selbst, was seiner Beurteilung wert erschien. Die Schreibstubenelaborate liegen bei der Casseler Landesbibliothek in stattlichen Quartschweinslederbänden Mscr. Hass. 248, denen auch der nachfolgende Abdruck entnommen ist: 2 g. Diese Besprechung hat ihren Reiz darin, daß die Spenersche Persönlichkeit in ihrer moralischen Bedeutsamkeit zeitgeschichtlich klar wird. Charakteristisch ist der asketische Wertmaßstab, den die Jesuitenmission abgibt, und der uns das Milieu der Beurteilung erkennen läßt, in dem auch die pietistische Mission später einsetzt. Bemerkenswert ist auch das Durchringen der Toleranz, mit der Landgraf Ernst jeden in der Gewissensaufrichtigkeit seiner Konfession belassen will. In dem, was Ernst auch sonst z. B. für die Rückgewinnung der Protestanten zum päpstlichen Primat sagt, hört man ihn förmlich reden, bis in die Einzelheiten seines mit den betreffenden lateinischen Gelehrtenzitaten untermischten rheinischen Dialektidioms. Mit seiner Besprechung der Predigten suchte Ernst Speners Wirksamkeit auf ihren Herd zu beschränken.

[3] Gleich wie mann in vornehmen Apothecken jezuweiln in einigen vasis auch die allerstärckeste Giffte siehet, alß auch und hingegen die dargegen zu gebrauchen stehende beste Äntidota [1], also habe Ich auch vor gut ia nöthig befunden, diesen Discurs über des Lutherischen Doctor Spenners Seine Predigten zu praemittiren, damit ein deßfalß etwa ohngewarneter eben nicht alles stracks und vor gut gold auffnehmen möge, was da etwa äußerlich schön gläntzet, und durch den weißen Zucker sich nicht verleiten laße, das Ihm ohnwißend mit untermengde arsenicum etwan zu seinem höchsten schaden zugleich mit einzuschlucken, dann freylich vor die den Abgrund des Satans nicht approfondirte, der Controversien ohnerfahrene, und am Verstand und capacität mangelleidende [4] personen scheinet alles in diesen Predigten gar GOTTseelig, und alß auß der heiligen Schrifft genommen, und aufferbawlich, beneben einem schönen und fließenden Teutschen, und welche arth die Predigten auch einmahl anderst nicht als aufferbawlich, und zwar, umb in aller ingenuität die wahrheit zu bekennen, Ich selber wünschen möchte, daß auch unsere Catholische Prediger insgemein dergleichen imitirten, und solcher weise sich conformirten, und sich nicht zu gut düncken seyn ließen, Ihrem Gegentheil in dem, was Er gutes bey sich hat, nur fein, und zwar der selbstredenden raison nach, und ohne sich deßen zu schämen, fein zu folgen, alß welches der Catholischen Kirchen wahrhafften Interesse mehr nutzen, alß nicht die Befahrung, daß der gegentheil dann etwa sagen würde, [5] mann hette eß erst von Ihnen gelernet, so sehr schaden nach sich ziehen- noch bringen würde; wie aber dem allem, und wie geschicket und andächtig auch solche Predigten gleich lauten, so befindet sich dennoch bey solchen gethanen Predigten, eben der dreyfache mangel, welcher sich insgemein bey aller der Protestirenden Ihrem GOTTES-Dienst befindet; nehmblich:

1. Daß benebenst denen sonsten vielen guten von Göttlichen wahrheiten sowohl alß Moralitäten, welche, ohne daß mann eß laugnen könne, gewißlich darinnen tractiret werden, gleichwohle öffters sehr viele- und zwar grobe gefährliche und schwere Irrthumern und calumnien gegen die allein wahre Catholische Kirche und Religion sich mit unter gemischet finden, welche eben vor den deß falß ohngewarneten- und von der behörigen wißenschafft destituirten gemeinen [6] Catholischen eben nicht dergestaldt nach leicht gemercket werden können, deßwegen dann auch solchen gemeinen und ohnerfahrenen Catholischen Leuthen nicht nutz- sondern vielmehr gefährlich ist, in solche Predigten (: extra casum Civilitatis :) zu gehen, oder solche zu lesen, dann obwohl viel guter Zucker darüber gestrewet, so ist doch das Rattenpulver, das ist, vielfältige ketzerische und calumniose propositiones darunter verborgen, oder mit untergemischet.

2. Daß, so wenig Doctor Spenner alß alle Protestirender Religion gehaltene Geistliche quoad ordinationem, nicht zur rechter Thür des

1) statt: Antidota.

Schaafstalls, das ist, per impositionem manuum legitimorum Episcoporum eingegangen, sondern pure Layen seyn, welche, wie geschicket [7] Sie auch gleich öffters vor unsern Prediger seyn, dennoch ex defectu legitimae ordinationis das Ministerium Ecclesiasticum in der that anderst nicht alß usurpiren, und also in ein frembd Ampt, eben wie Coran[1], Dathan und Abiron[2] auch gethan haben, gerißen, und also dem GOTT, wie aller Wahrheit und Heiligkeit, also auch aller ordnung, so nicht gefallen kan.

3. Daß auch derhalben Ihr gantzer GOTTES-Dienst dem Herrn nicht gefallen kan, weil sothaner solcher gestaldt und also in aperto Schismate et sic extra renitatem[3] Christi geschiehet, eben alß wie die Lutheraner und Calvinisten selbsten darvor halten würden, wann sich einige und zwar bald unter diesem- bald unter jenem praetext und [8] streittigkeit über den Verstand der heiligen Schrifft von Ihnen sich absondern und einige zu Ihren Lehrern auffstellen, und die Hände aufflegen, und Sie vor wahrhaffte Prediger halten wolten.

Also stehet dieses, und zwar am ersten gar wohl zu observiren.

Vors andere ist zwar nicht ohne (: dann in rebus Serijs[4] et Religionis, Ja in allen Dingen muß mann fein Sincere et ingenue etsi cum Discretione procediren :) Daß, sage Ich, eben der Doctor Spenner nicht seye ein (: citra errorem in Religione :) sonsten gewiß, und so viel alß Menschen, welche das innerste des hertzens Ja nicht, gleich wie GOTT sehen, von einander urtheilen können, ein GOTTseeliger- Ja sehr Tugendsamer mann, welcher [9] gerne siehet, daß alle Menschen fein fromm leben thäten, und ist darbeneben und darbey auch sonsten ein recht lieber- und discreter mann, und welcher gewiß keinen Heuchler abgiebet, und wüßte Ihn Ja keines Lasters noch großen mangel, alß alleine in der Religion zubeschuldigen, welche Er aber dergestaldt, und wie eß scheinet, laider mit der Mutter milch eingesogen, und von Jugend auff, gleichwie zu den Moralitäten, also auch zugleich sub specie veritatis et pietatis, gleich wie so viele tausende zu den Irrthummen in der wiedrigen Religion leider! mit erzogen worden, welche dann den menschen ohne eine sonderbahre gnade GOTTES dergestaldt afficiren, daß [10] mann die experientia deßen täglich vor augen siehet, wie die auff allen seiten Allergelährteste und GOTTseeligste in gantz- und zumahl wiedrigen concepten deßfalß stehen, daß, was der eine weiß, hingegen der ander gantz schwartz hält, und gleich wie E. G. ein gelährter SPanischer- oder Italienischer Jesuit nicht begreiffen kan, wie es doch immer Mensch- und möglich seye, daß ein gelährter Lutherischer- oder Calvinischer Praedicant den Irrthum seiner Religion nicht gar leicht solle können erkennen; Also und hingegen formiret sich eben solches concept der Lutherischen oder Calvinischen Theologen oder Praedicanten, von

1) statt: Korah. 2) statt: Abiram. 3) statt: veritatem.
4) statt: Sermonis.

einem sonsten [11] GOTTseeligen- alß auch gelährten- und hochverständigen Jesuiten, und heißet auch hier wohl: non est currentis neque volentis sed potius DEI Miserentis et sicut in Domo patris multae sunt mansiones; Also seynd auch, und wie eß scheinet, im menschlichen Verstand eben wie in der Memoria diversa loculamenta oder, stellen, und ist GOTT dem Allmächtigen sonderbahr zu dancken, wann einer entweder das glück gehabt, in der wahren Religion (: welche dann nur eine alleine ist:) gebohren und erzogen worden zu seyn, oder aber, obschon zufälligerweise, dennoch, und nach weißer erforschung, sincerè dieselbe angenommen zu haben; zwar darauff [12] will Ich alß ein verhoffentlich „Redlicher Catholischer“, wohl leben und sterben, daß die lutherische- alß Doctor Spenners Religion, soweit sie nehmblich der unserigen zugegen ist, gantz falsch- irrig- und ketzerisch ist, und daß der Jenige, welcher beßer wißen kan, und Ihr doch folget, solches anderst nicht alß mit Verlust Seiner ewigen Seeligkeit, thun kan; Aber, Ich darff doch deßwegen nicht das mir von seinem innersten Hertzen ohnbekandte sagen, noch gedencken, nehmblich, daß, wie gelährt- und erfahren Er auch gleich ist, dennoch und gegen sein beßer wißen- und gewißen solcher Religion beypflichtet, sondern [13] Ich bin vielmehr et ex Charitate Christiana verbunden, Ihm eine solche boßheit und Thorheit (: nehmblich dergestaldt sich muthwillig in die Hölle zu stürtzen:) nicht zuzutrawen; zumahle Ich Ja und an mir selbsten am besten weiß, alß Ich biß in mein Acht- und zwantzigstes Jahr Calvinisch gewesen, wie einem in solcher Protestirender Religion einmahl erzogenen desfalß zumuth ist, und wie schwer eß fallet, ohne eine sonderbahre gnade GOTTES, sich der von Jugend auff imbuirten principijs und einmahl gefaßten Ideis und concepten abzuthun, und zu einer solchen gegentheiligen Parthey sich zu begeben; Ich halte Doctor [14] Spennern, so viel alß Ich Ihn kenne, Ja viele Catholische Ihn kennen, und so viel alß mann immer menschlich darvon reden und urtheilen kan, vor einen Ehrlichen Mann, welcher eß, jedoch Seiner Meinung nach, mit GOTT und dessen dienst ernstlich meinet; Wolte GOTT, daß dieser gute- und Wohlqualificirte Mann nur Catholisch- und darbey nicht geheurathet were, so meritirte Er billich, und zwar vor vielen andern, welche Ihm gewiß sowohl an GOTTseeligkeit alß capacität, nicht gleich seyn, zum allerwenigsten ein Bischoff- wo nicht gar Cardinal bey unß zu seyn; Aber, Bone Deus! was gehöret nicht darzu, nehmblich [15] singularis gratia divina zu dem ersten? Dann zum andern were endlich auch wohl rath, nehmblich, wann Seine Tugentsame fraw auch Catholisch werden, et quidem ex motivo supernaturali sich in ein Closter begeben wolte, sed Iudicia Dei abijssus multae, und seynd solche insgemein nicht zu erforschen, und würde also, nicht, weiß Ich, fast, was? Darzugehören, diesen Mann diese Seelige Resolution sehen zu nehmen, und was würde nicht alleine ein Catholischer Teutscher Praelat oder Theologus, wann Er sonsten nur immer und ohne wiederwillen die mühe nehmen thäte,

solche SPennerische Predigten zu lesen, alß auch ein [16] Italienischer, SPanischer- oder Frantzösischer Praelat, oder Theologus, wann solche in latein- oder eines Jeden SPrach vertiret weren, darzu anderst sagen können, alß daß eß wohl immer- und zwar groß schade und jammer ist, daß ein solcher, und zwar dergestaldt gequalificirter- lieber- und wackerer mann (: bey dem Ich vielmahl gewesen, und mit Ihm Conferiret, und Ihn also zimblicher maßen könne[1], auch data occasione, Ihm alle Ehre und mögliche gutthaten geleistet:) dennoch dergestaldt im Irrthumb stecket, und zum Instrument des so großen WidersPruchs, und trennung in der Kirchen [17] GOTTES, und wo nicht verführung, doch erhaltung im Irrthumb vor so viele Tausende arme et sub specie pietatis verführte Seelen, sich, und zwar eß gantz ernstlich meinend, und gleichsamb alß GOTT dem Herrn den aller besten Dienst leistend, gebrauchen laßet; Dann, daß der nun in GOTT entschlaffene Doctor Breving Scholastor und Canonicus zu Franckfurt, sein in materia Iustitiae imputativae großer Antagonist ex nimia passione et animositate gegen Ihn, solchen vor einen Heuchler, und welcher da selbsten besser wüßte, außschreyen wolte (: wie Ich dann, und zwar noch kürtzlich vor seinem todt, zu Schwalbach auff [18] Seinem Siechbette, selbsten gehöret, und mir eben nicht wohl- noch zum besten gefallen, :) nimmer bey mir noch den geringsten platz gefunden, noch statt gehabt, dann solches gegen die Christliche liebe temerarium et ex puro livore herkommende Iudicium gantz keine probabilität hatte, dann der gute- und auch in vielem gelährte- und aber darbey sehr hochgehende Doctor Breving, ob Er schon die gerechte sache vor sich hatte, so ware Er doch propter obscuritatem Styli (: wie Er mir dann wohl selbsten gesaget, daß der Cardinal Lauria zu ihm gesaget: Nos hic non te intelligimus :) oder auch einem und andern mangel eben dergestalt nicht gegen Doctor SPennern, [19] alß welcher einen guten Disputatorem abgiebet, fortkommen können, daß Er auch von denen von der Catholischen Parthey selbsten, zugeschweigen, erst von der Gegentheiligen, im geringsten were applaudiret worden; Jedoch ist- und bleibet wahr, daß alle die dergestaldt jezuhand auß gehende sowohl Antritts- alß Abschieds Predigten, und zwar sonderlich der Lutherischen Praedicanten, öffters etwas allzu affectiret lauten, und insoweit etwas abgeschmacktes- und von einer nicht geringen ruhmseeligkeit halten, und zwar hat auch eben dieser Doctor SPenner garzuviel wesens von [20] Seinem so angebenden Göttlichen beruff gehalten, welcher dann ja nicht, noch so sehr bestehet in der vocation oder nomination dieser- oder Jener Herrschafft, oder Magistrats, alß vielmehr in der legitimen Mission und Ordination, dann die Apostel nicht warteten, biß Sie von den Juden oder Heyden beruffen wurden, sondern giengen vielmehr nach schon empfangener sendung, zu solchen; Ja, wann der gute Herr Doctor Spenner etwa Seine condition, mit einer etwas geringeren E. G. von Franckfurt nach einem kleinen Reichs- oder Land-

1) statt: kenne.

Städtlein, Flecken, oder Dorff ex quodam motivo supernaturali verwechßelt hette, dann were eß [21] etwa noch etwas; Aber von Franckfurt nach Dresden (: alß den allervornehmbsten Lutherischen orth in Teutschland :) promoviret goworden zu seyn, was hat das, bitte Ich umb GOTTESwillen, so groß wesen und probiren von einem außtrücklichen Göttlichen beruff erfordert? und daß der gute Mann meinet, Ja, das hette Er eben darauß abnehmen können, daß Er verscheidene Beyeinander nicht wohnende und von einander nichts wissende Theologos consuliret, alß welche, zugeschweigen, daß Sie alß die Flanquen wohl verstehend, Ja leicht mercken können, daß Er, umb einen destobeßern Schein zu haben, [22] Ihren applausum desideriret, sondern auch, und was da mehr ist, auß einigen Religionsrespecten selbsten, gerne gesehen und vor das Lutherthumb ersprießlich geachtet, daß Er nach Dresden käme, und zware ex duplici capite.

1. Umb, durch Seinen Credit, alß eines in Teutschland, sonderlich bei allen Lutheranern von Gelährtigkeit-, und Gottseligkeit halben sehr Renommirten Theologi, den Jetzigen Churfürsten von ein- und andern Desbauchen so wohl mit Teutschen alß Italianischem WeibsVolk, abzuhalten, alß umb welches willen dann sonderlich die Liebe [23] Churfürstin eben alle dieses vocationswesen mit fleiß angestellet, nicht weniger- sondern vielmehr sehr alle dieses werk dergestaldt getrieben.

2. Darmit Er eben an solchem höchsten lutherischen Hoff im Teutschland, das gesampte Protestirende Religionswesens Interesse am besten wahre, und darmit der Churfürst Janicht Päbstisch (: wie dann offtmahlß der ruff gegangen :) werde, sondern vielmehr dem Teckeli sowohl affectioniret, alß hingegen den Jesuitern und Ihren Anhängern disaffectioniret verbleibe; das seyn eben die Wahrhaffte Ursachen, warumb besagter Doctor SPenner von Franckfurt [24] nach Dresden hat müssen vociret werden.

Nun ist zwar, und nicht ohne, daß Ihm in so weit gleichwohl muß laid gethan haben, von einem solchen- und nun zwantzig jahr mit gutem Lob gewohntem orth, und wo Er vom Magistrat, alß auch gantzer Burgerschafft sehr beliebet ware, auch seine Verwandtschfft hatte, dergestaldt bey nunmehr antrettetem Alter abzuraisen; laßet unß aber et quidem in timore Domini et sine ulla passione eine comparation anstellen, zwischen eben dem guten Ehr- und redlichen Doctor Spennern, und hingegen einen [25] nach China oder ander Ost- oder West-Indischen orthen geschickten Catholischen Missionario, und zwar sonderlich auch und vor andern, einen Jesuiter.

Doctor Spenner begiebet endlich sich von einem zwar nicht geringen- sondern vielmehr nicht wenig vornehmen Evangelischen orth, an einen gewiß einmahl und noch ohngleich beßern, nehmblich von Franckfurt nach Dresden, welches dann, und zum höchsten nicht über zwölff tagreise ist, und hat und behelt sein weib und Kinder fein bey sich, hat darbeneben seine gute wartung, gute stattlich- und richtige

bestallung, und allerley, und [26] eben wie ein Weltlicher immer haben kan, gute accommodation vor sich, und warüber, fraget mann billich, stehet Er dann eben so sehr zu beweinen und zu bedawern?

Aber hingegen der Jesuit Franciscus Xaverius, was hat eß mit dem und Seines gleichens, vor eine Beschaffenheit gehabt, oder hat eß auch noch? Solcher, sage Ich 1. alß ein Religios person einmahl mit vier gewißen Aydtlichen gelübten verbunden, kein patrimonium- noch nichts eigenes zuhaben, des Ehestandes sich zu begeben, und Seiner Geistlichen Obrigkeit caeca obedientia zugehorchen, und auch absonderlich [27] und nicht weniger et quidem sine viatico in den Missionen zu den ohnglaubigen auff geheiß u. befehl des Apostolischen Stuels sich gebrauchen zu lassen, welches dann schon ein gantz ander werck ist mit der Lutherischen- oder Calvinischen Praedicanten Ihrem. 2. auff Befehl vom Pabst, und auff begehren und anhalten des Königs von Portugal, wird Er etzliche hundert- ja vielleicht über tausend Meylen über das weite wilde Meer, und zwar 3. unter gantz Barbarische Abgöttische Heydnische Nationen geschicket, 4. da Er, wie leicht zu ermeßen, mit ohnsäglicher mühe verschiedene [28] Ihm ohnbekandte SPrachen erlernen müßen, 5. sehr große- ja fast ohnbeschreibliche fatiquen des gemüths sowohl alß des leibs, nicht weniger öffters hunger und Durst außstehen müßen, und zwar einig und alleine, umb auß Heyden suchen Christen- und auß Höllenbränden Seelige Menschen zu machen; Ach! wie ist dieses nicht ein gantz anderst- und recht Apostolisches Leben, alß nicht des guten Doctor SPenners Seines, welches auffs Höchste eines wohl lebenden Catholischen Decani oder Pfarrern, nicht aber solcher Catholischen Apostolischen Missionarien noch im geringsten zu vergleichen [29] stehet, und zwar ist doch, und in so weit noch ein Unterschied zwischen solchen, dann der Catholische Decanus, Pfarrherr oder Weltliche Priester muß sich 1. des sonsten Jedermann erlaubten Ehestandes nicht bedienen, 2. wann Er immer etwas andächtig ist, so stehet Ihme wohl an, alle tage Mess, und nicht weniger 3. alle tage seine horas Canonicas sub peccato mortali zu lesen, zu welchem allein doch Herr Doctor SPenner nicht verbunden ist, und eß also viel gemächlicher, alß nicht Jener hat;

In summa, eß ist ein großer unterschied zwischen der dergestaldt von dem Francisco [30] Xaverio von Lisbonne nach China, und Doctor Spenners guten gemächlichen- und plaisirlichen raise von Franckfurt nach Dresden, und gleichwohl und ohnerachtet dem allem, wie hat nicht das Volck, aber wie viele Weiber und Kinder, einer dem andern nach, und zugefallen, sage Ich, mit geweinet, welches aber jede, was vor falscher Religion eß dann auch gleich immer seye, in simili casu eben gleich nach thun werden; Aber all seiner gelährtigkeit und geschickkeit ohnerachtet, wie erweiset, sage Ich, dieser gute Mann gleichwohl nicht auch noch zugleich mit, seine nicht wenige einfalt [31] und alberkeit, in dem ex puro livore contra pontificios, und umb ja sich im Eifferer gegen das Pabstthumb zuerweisen und mit unterlauffen zumachen,

mit der, sage Ich, wohl recht kahlen vermeinten argumentation auff-gezogen kommt, daß, weil der Apostel Paulus den Juden, die Griechen alß Heyden, und nicht die Römer entgegen gesetzet, daß derowegen baculus in angulo stehe, nehmblich daß Er dann eben und dahero den Primatum Romanae Ecclesiae nicht erkennet habe; Bone DEus! wo folget dann ein solches darauß, und zware sonderlich, daß [32] Jeder von Seinen Lutherischen zuhörern solches von Ihm selbst leicht abnehmen könne, ware, dann, sage Ich, etwan der Zeit die Griechen weniger auff Ihr Abgöttisches wesen verseßen, alß die Römer; und waren selbige zum wenigsten nicht eben so nahe von solchen Landen, alß die Römer, und waren nicht zu selbiger zeit und in solchen Landen mehrere Griechen, alß nicht Römer, Oh! Miseria! cum aceto, kan mann wohl sagen, und wohin soll mann dann immermehr (: bitte Ich hiermit :) zum wenigsten mit mehr alß Sechszig stellen auß den fünff ersten saeculis, alß auß welchen und zwar [33] in sehr vielem der Magdenburgischen Centuriatoren, alß auch sonsten verschiedenen allerseits vornehmen Protestirenden Theologen selbst geständtnuß nach, eben der Römischen kirche ein sehr großer vorzug vor allen andern ist zugeleget worden, darüber die mehrentheilß Lutherische zuhörer von Doctor SPenner gar nicht einmahl zu urtheilen seyn fähig gewesen, dan dergleichen stellen (: welche mann auff Catholischer Seiten allegiren kan, und unter und benebenst vielen andern, im Bellarmino und Jodoco Coccio zu finden seyn :) wo nicht alle, doch mehrentheilß gantz klar mit sich bringen, 1. Daß die beyden [34] Fürsten der Apostelen Petrus und Paulus die Römische Kirche am besten fundiret- und mit Ihren selbst eigenen Blut non sine magno mysterio besiegelt haben, Daß 2. eben solche Kirche Principalitatem habe, 3. Daß Petrus über alle andere Apostel das Haupt gewesen, daß 4. Die Römische Bischöffe Ihm in solchem Primatu per legitimam et interruptam Successionem nachfolgen, und dergleichen und so klare anzeige mehr, welche mann deß falß auß den fünff ersten Saeculis hat, und, sage Ich, gewißlich sich wohl zuverwundern stehet, wie ein sonst so Gottseeliger Ehrlicher und gelährter mann, alß eben Doctor SPenner ist, solummodo ex nimia animositate et passione contra nostram Religionem, an dergleichen zweifflen mag; Ein anders were eß noch gewesen, daß, wann eß auch sonsten nur à propos gekommen were, sage Ich, Er contra Infallibilitatem, et nimiam extensionem authoritatis et potestatis Romani pontificis, und gegen der Päbste all zu große Weltliche Macht, Pracht- und dergleichen geredet hette; Aber unsere Catholische position, nehmblich, daß Sedes Apostolica Romana certum Primatum non tantum ordinis sed et Iurisdictionis saltem in Ecclesia occidentali habe, und pro Centro Unitatis Ecclesiasticae müße gehalten [36] werden, bey seinen mehren theilß- und des Wercks ohnverständigen und nicht fähigen Lutherischen zuhörern, alß Ridiculos vorzubringen, stehet Ihm einmahl nicht zu verzeyhen; wahr ist eß, daß Er, wie alle Protestirende Theologi und Prediger deßwegen expressè Sabarijret seyn, alles, und wie eß auch gleich be-

schaffen, wann eß nur zum wiedersPruch, und zu abhaltung von der Catholischen Religion dienet, eß mag auch, sage Ich, gleich darmit beschaffen seyn, wie eß wolle, weil eß einmahl also angefangen ist zu behaupten. Eben darauß mann dann Ihr gegen Ihre [37] ohnverneinliche Mutter Ihr erbittertes u. ohnversöhnliches gemüth siehet, und handgreifflich spühret, darüber dann eben solche Praedicanten, und auch und nicht weniger Doctor SPenner selbsten einsmahl sehr schwere Rechenschafft werden zu geben haben, dem Jenigen, welcher da zukünfftig ist, zu richten die lebendige und die Todten, und in deßen hände eß nicht anderst alß erschrecklich ist, zu fallen, daß anstatt die Streittigkeit zwischen den Christen geringer zu machen, und das ohne dem verwundete zu heilen, sie durch Ihre Exagerationes, sie solche wunden nur mehr und mehr erfrischen, auffritzen- und bluten machen.

[39] **Anhang.** Es ist wohl von Hertzen zu bejammern und zu bedawren, umb nicht zu sagen, mit blutigen zähren zu beweinen, daß mann dergestaldt an beyden, das ist sowohl an Catholischer- alß auch u. zwar vornehmblich an Protestirender Seite eher und mehr eine solche entfernung, erbitterung und ohnversönlichkeit, alß nicht ein zufried und einigkeit reichendes gemüth zeiget, sondern daß vielmehr Jeder theil dergestaldt suchet auß dem Wald zuschreyen, wie mann zum wenigsten seiner meinung nach hinein geschryen hat; Ich will deßen alhier ein einiges exempel darstellen und geben, mit dem zwischen beyden theilen [40] controvertirten puncten und articul de Primatu Sedis Apostolicae Romana vel Romani Pontificis wie in solchem die Protestirende Theologi und Prediger sich ins gemein (: Melanchthonem und einige wenige andere in etwas alleine außgenommen :) sich sonsten so ohngerecht und ohnversönlich erzeigen, dann, anstatt, daß, wann Sie gleichwohl alß gelährte und sonsten und in andern dingen mehrentheilß ehrliche leuthe, billich GOTT die Ehre geben, und sich nicht opiniastre zu erzeigen, fein rund bekennen, und darüber niemand fatiguiren solten, mit Ihnen darumb noch viel zu disputiren, nehmblich über deme

1. Dass alss Luther und Zwingle in principio praecedentis Saeculi Ihre praetendirte Reformation angefangen, der Papst zu Rom zum wenigsten in der gantzen Occidentalischen kirchen (: von und auß welcher dann die Protestirende, und nicht auß der Orientalischen kirche außgegangen :) pro Vicario Christi in terris und vor das Ministerialhaupt der gantzen Christlichen Kirchen et pro proprio et solatario successore Petri et sedes ipsius pro centro Unitatis Ecclesiasticae ist gehalten worden, dieses factum kan nicht, alß von einem entweder Ingnoranten oder aber boßhafftigen in zweiffel gezogen oder geläugnet wérden.

[42] 2. Diese Lehre ist der zeit nicht alleine etwan newe- und auffs erst auffkommen, und auff die bahne gebracht worden, sondern ist auch, und auch, und zwar viele saecula nacheinander bey der Catholischen kirche ohne wiedersPruch, außer und noch darzu auff gewiße

weise allein, von einigen Orientalischen und Griechischen kirchen dergestaldt gelehret- und gehalten worden; Dann obschon solche Ihre der Orientaler Patriarchen, dem Römischen, außerhalb der praecedentz, welche Sie Ihm nicht disputiret, fast und in allem gleich machen und achten wollen, so haben sie dannoch und desswegen nimmer geläugnet, [43] daß in Ecclesia Occidentali, nicht alle Christglaubige Ihm, also Ihrem eigenen Patriarchen unterwürffig seyn solten, und können dann also noch consequenter nicht und zwar desto weniger den Protestirenden applaudiren, alß welche ins gesampt (: außer alleine den Calvinischen von der sogenannten Englischen Kirche :) den Statum Hierarchicum in der Kirche, alß ob solche ex jure divino were, gantz verwerffen.

3. Solten also eben die Protestirende, wann sie anderst gegen Ihre ohnverneinliche Mutter die Römische Kirche (: Dann, wer hat, bitte Ich, Ihre vortausend Jahren Heydnische vorfahren zu Christen [44] gemecht, und das Evangelium gepredigt, alß nicht eben Sie?:) recht handlen wolten, eß eher mit Ihr alß Ihrer ohnverneinlicher Mutter, alß nicht mit dem, Schismatischen und ketzerischen, Griechen oder sonssten Orientalischen Secten gegentheil eß hierinnen halten.

4. Daß auch (: mann mag auch gleich singen und sagen, was mann immer wolle :) in antiquitate das Jenige was vorhin von der eigentlichen und in professione fidei enthaltenen lehr vom Primatu des Pabsts oder sedis Apostolicae ex concilio Tridentino ipso excerptum ist gedacht worden, sich dergestaldt [45] wahr und klar gnug befindet, nehmblich, daß alle Christglaubige und Orthodoxi sedem Romanam pro centro Unitatis Ecclesiasticae jederzeit gehalten, und solche kirche einen großen vorzug vor allen andern gehabt, deren dann theilß auch certo respectu gleichfalß Apostolisch genennet worden, und daß mann noch bey weitem nicht, noch von allen andern kirchen zusammen das Jenige findet, was mann allein von der Römischen kirchen findet, solches kan einem recht demüthigen Schäfflein Christi schon gnug seyn, und solten die Protestirende, wann Sie anderst der wahrheit und raison nur fein platz und raum laßen und geben [46] wolten sich eben nicht vor so frembd vorkommen laßen, noch solches disputiren, wann eß, sage Ich, auch schon nur de Iure humano, id est Ecclesiastico tantum oder allein were;

5. Und zwar solches und umb desto mehr, weil ja mann den so augenscheinlichen nutzen oder effect, welchen auch eben dardurch GOTT der Allmächtige ohne zweiffel seiner weißheit nach, intendiret hat, so viel alß mit händen selbsten greiffet, in dem eben dadurch nicht allein die Unio Ecclesiastica contra haereses et Schismata so offt und manchmahl ist erhalten, sondern auch eben dardurch und am meinsten, die propagatio [47] Fidei nach und nach und zu andern Nationen zu stetiger vermehrung der Christlichen kirche, ist verschaffet worden, dahin gegen die Jenige, welche sich auff eine- oder andere weise von der Communion der Römischen kirchen abgesondert, mann will sagen, so-

wohl die Orientalische alß Protestirende particulier[1] kirchen in großer ohneinigkeit untereinander nicht allein leben; sondern auch, und wie eß scheinet, alß einmahl abgeschnittene Reben vom wahren Weinstock den Safft- noch das glück nicht haben, noch gehabt haben, gleich wie sedes Romana, Heydnische Nationen am ersten zu Ihrer [48] Religion zu bekehren, und die verheißungen des Alten Testaments vom zulauff der Heyden zu solcher adimpliren können.

6. Mann intentiret und verstehet aber deßwegen solchen Primatum Romanae sedis vel Romani Pontificis anderst nicht, alß alleinig und in so weit, worinnen alle gute Römische Catholische miteinander einig seynd, und abstrahiret mann also und expresse von dem, was da auff eine- oder andere weise unter selbigen selbsten noch streittig ist, alß E. G. de Infallibilitate Pontificis extra suam sedem in Concilio generali und von der extension seiner authorität supra [49] Concilium Generale, und von dergleichen- und zwar gnug bekandten praetensionen des Römischen Hoffs, und welche nicht allein von der Gallicanischen kirchen, sondern auch von verscheidenen andern ehr- und redlichen Catholischen eben solcher gestaldt noch so plathin eben nicht wollen angenommen werden, so laugnet noch dissimuliret mann auch- und deßwegen nicht viele scandala und miserias, welche mann sowohl in vorigen zeiten gesehen, alß auch theilß noch siehet, mann beweinet und bedawret vielmehr, daß der böse feind auch durch solche menschliche defecten des Weibs Saamen in die ferßen zu stechen, stätigs gesuchet hat, und auch noch suchen thut.

[50] 7. Sondern dieses ist eintzig und alleine de fide apud omnes Catholicos, und weiters auch als zu diesem allein ist nicht nöthig (: wann mann schon auff der Jesuiter seiten- und zu Rom darmit nicht content ist:) daß mann einen Protestirenden pro sua conversione deß falß obligiren thue, nehmblich daß Christus der Herr, alß der GOTT aller weißheit und ordnung 1. den Apostel Petrum (: dann ob- und wie weit Er hernach solchen den Apostel Paulum associjren wollen, eine andere frage ist:) zum Haupt über alle andere Apostel gesetzet habe. 2. Daß solcher nebenst [51] Seinem Mit Apostolo, nehmblich dem Heiligen Paulo, wie dann die Heilge und Ehrwürdige antiquität solches einhellig bezeuget, die Römische kirche fundiret, und 3. Lino, und hernach Clementi und ihren Canonice Erwehlten Successoren eine gleiche authorität zu regieren übergeben, und 4. also solche kirche vor allen andern particular kirchen pro centro Unitatis Ecclesiasticae eleviret haben, und daß 5. also alle Christglaubige diesem Ministerialhaupt der kirchen einen gewißen Geistlichen gehorsamb zu laisten schuldig seyn, und daß demnach und also 6. solcher Primatus Romani Pontificis vel per excellentiam sedis Apostolicae ex [52] ipso Iure divino vel institutione divina seyn, wie dann solches 7. so wohl theilß auß der Heiligen Schrifft selbsten, alß vornehmblich aus der ohnverrückten Tradition der kirche zu be-

1) statt: particular.

weisen stehet; sehet, dieses eintzig und alleine ist quoad hunc articulum de fide Catholica, aber das übrige hat seine gewisse absätze und abfälle.

8. Dass aber die Protestirende zu dem Jenigen, und zwar auch dieses articuls halben zu so großem wiedersPruch, Ja gar, ob schon sine ulla verisimilitudine auff die schwere und abgeschmackte lästerung gerathen, alß ob eben sedes Apostolica [53] Romana zum sitz des in Heiliger Schrifft gemeldten großen und eigentlichen AntiChrists geworden; solches, sage Ich, ist eintzig und allein ex quadam exacerbatione und darauff ex animositate erfolgten desperation gekommen, weil nehmblich eben der Pabst Ihren dergestaldt Novitäten sich wiedersetzet, ja wiedersetzen müßen, und Sie nicht allein mit dem Geistlichen Bann, sondern auch sonsten durch allerley und zwar öffters vielleicht nur allzuohnbilliger exotischen manieren auffs scharpffeste mit fewer und Schwerdt zu verfolgen, intentiret hat und auch noch verfolget, welcher modus [54] procedendi, und wie menschlich, und leicht zuerachten stehet, mehr exasperiret, alß eben nicht concilijret; Aber solchen so Alberen alß zugleich auch boßhafftigen vor den Antichrist beschuldigen, solte billich kein Gottliebender Ehrlicher noch gelährter Protestirender nicht beypflichten, zumahl eß nicht alleine keinen beständigen grund, sondern auch, und wie unsere Catholische Theologi wohl erweisen, nicht einmahl einige apparentz noch schein der wahrheit noch der raison hat, und zwar ein solches wegen der vielen absurditäten und consequentien, welche darauß folgen.

[55] 9. Es solten also die Protestirende, und zwar auch sonderlich und vor andern die Evangelische Lutherische Theologi und Prediger (: Dann mit andern eß noch weiter gekommen ist :) wann Sie anderst ingenue handlen, und scintillam rectitudinis et amoris erga pristinam Unitatem Ecclesiae erweisen, und solchemnach handlen wolten, also und dergestaldt zu Ihren zuHörern und Anhängern sagen, daß Sie dergleichen, und was § Septimo, anfangend (: sonderlich dieses ist eintzig und alleine gemeldet worden :) eben nicht laugnen, zum wenigsten vor keine der Seeligkeit schädliche Lehr halten wolten, sondern vielmehr, [56] und wann eß einig und allein mit den Religionsstreittigkeiten und an diesem articul bewenden und liegen thäte, sich gerne deßfalß wieder reuniren, und wolten auch der Lehr von der application des eigentlichen Antichrists nicht beypflichten, sondern vielmehr dem Papst eben denselben respect, wie zuvor, zutragen, und consequenter gegen die Griechen und andere Orientalische Secten seinen vor Ihnen in vielerley respecten habenden vorzug redlich helffen defendiren; Dann haben Ja in praeterito saeculo die Herren Lutherische Wirtembergische Theologi [57] dem Patriarchen Hierimiae von Constantinopel den Titul von Ihrer Heiligkeit geben können, warumb, bittet mann, solten Sie sich dann und so groß weigern, nicht vielmehr dem Pabst zu Rom solchen zu geben, Je größer Ja solcher, vor Jenem ist? Aber, daß demnach Er sie selbsten von seiner communion außgestoßen, Ja auffs Häfftigste verfolget habe,

und sie vor keine particular seiner kirche, noch auch Ihre Geistliche vor Wahre kirchendiener erkennen wollen, und sie gleichwohl einmahl Ihrem gewißen nach nicht weniger thun könten, alß GOTTES wort, [58] wie sie einmal solches Ihrem besten wißen und gewißen nach, verstunden, aller menschlicher authorität vorzuziehen, und also verscheidenen Ihrer meinung nach, gantz klar gegen GOTTES Wort lauffenden Irrthumben nicht beypflichten- noch länger dergestaldt in communione Ecclesiastica mit Ihm leben könten, auch anderst nicht, alß, und zwar gegen Ihren willen were genöthiget worden, nehmblich, da die Bischöffe Ihre Candidatos nicht ordiniren wollen; Daß, sagen sie sie sich selbst, und so gut alß sie nur gekönnet, ein gewißes Ministerium Ecclesiasticum [59] gleichwohl Ihnen selbst gestellet hetten, und also könten Sie auch, und so gestaldten sachen nach, und biß zu einer mehr zu wünschen- alß eben nicht so bald zu verhoffen stehend wiedervereinigung, sich nicht unter seinen actualen kirchlichen gehorsamb begeben, und zwar, wann Er Ihnen auch nur adiofera [1] befehlen wolte, ob sie schon, und ohnerachtet deßen in voto Ihm einen- alß den andern weg, und in so weit im gemüth devoviret bleiben, und nicht allein pro illorum Patriarcha, sondern auch Capite Ministeriali totius Ecclesiae erkennen thäten, und Ihm und seinen Anhängern alleine Ihnen [60] den Evangelischen Lutherischen in orthodoxia gleich zu seyn, von hertzen wünschen thäten, zumahl und zwar der Catholischen lehr selbsten nach, mann in haeterodoxia keinem Pabst zu folgen hette, und weren eben nicht allemahl alle mit gewalt gemachte Malcontenten vor Rebellen zu halten, ob sie schon zur gegenwehr genöthiget weren.

Sehet, also und auff die arth könten und solten die Protestirende Theologi und Reformatoren sich angestellet haben, und noch conduciren, wann sie anderst ein zur einigkeit und zur raison geneigtes gemüth zeigen und erweisen [61] wolten, und könten doch deßwegen, und nichts destoweniger, wann Sie ja anderst in Ihrem hertzen und gewißen Ihre Religion vor recht hielten, solche gleichwohl einen- alß den andern weg defendiren, und Ihres orths nur beklagen, daß Sie das ohnglück hetten, und selbst bedawreten, daß der Pabst, alß sonsten das Ministerialhaubt der Christlichen kirchen, nebenst seinem- und so großen Anhang, und zwar durch so lange zeit in solchen Irrthummen, und zwar fast mehren theilst auch mit- und nebenst der Orientalischen [62] Christlichen kirchen gerathen weren, und die durch Lutherum GOTTES Wort nach, unternommene Reformation, keinen Platz noch statt bey Ihm finden laßen wollen, und solten also nicht, und wie Sie thun, den Papst zu Rom vor den leiblichen Antichrist außschreyen, noch bey Ihrem Volck die Catholische lehr, was diesen articul betrifft, dergestaldt invidiose et ridiculose vorstellen, und zu calumniren, sich unterstehen.

10. Aber das, und wie es scheinet, dienet in Ihren Kirchen nicht, und befahren sich, daß, wann sie solches thäten, eß alß dann [63] venient

1) Adiaphora.

Romani heißen würde, das ist, das dann mancher, oder ein- oder anderer von- und bey Ihnen eben desto eher wieder Catholisch werden würde, wann sie von dem Pabst nicht mehr dergestaldt noch wie zuvor, von Selbigem reden- und auff solchen lästern thäten, und deßwegen, und umb keiner andern Ursachen willen, finden sie vor Ihrer Religion manutenirung viel zulängiger und vortheilhafftig, daß Sie eher öhl- alß Ja nicht waßer in den brand gießen, und eher und mehr continuiren, alß nicht discontinuiren, Ihrem volck vor dem Pabstthumb [64] einen großen abschewen zu machen; ob aber solcher modus procedendi Christlich und billich, das wird verhoffentlich niemand, alß welcher der Wahrheit und gerechtigkeit nicht völlig zugethan ist, sagen noch billichen; Maßen dann, und wann mann in mehrerer zwischen beyden theilen controvertirten puncten nuren die aequitas und moderatio adhibiren würde, obschon noch eben nicht alles, doch ein sehr großer theil der wiedrigkeit und zum wenigsten ein gut theil, der erbitterung fallen würde;

In summa, wie Moralisch, Gottseelig, gelährt, erfahren und [65] geschicket auch immer der gute Herr Doctor SPenner zu halten, So ist Er doch laider! (: und zwar dieses auß dergestaldt und von Seiner zarten kindheit im lutherthumb erziehung :) ein Caecus und Seines Ampts halber nicht weniger Dux Caecorum, und zwar sonderlich, wann Er seinen einmahl cum ratione et candore nicht zu defendiren stehenden Luther dennoch zuverthätigen[1] und viel von Ihm und seiner Justitia imputativa zu manuteniren, sich unterstehen will.

---

1) Im Sinne von: zu betätigen durch Wort und Schrift.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Eine allgemeinverständliche Einführung in die Probleme und Lösungsversuche der Geschichtsphilosophie hat der vor kurzem verstorbene Otto Braun („Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Leipzig, Felix Meiner. VI, 127 S.) als seine letzte Schrift herausgegeben. Der Charakter einer „Einführung" verbot es, an eine Darstellung des wirklichen Geschichtsverlaufes heranzutreten, und forderte Beschränkung auf die formalen, systematischen Fragen der historischen Erkenntnistheorie und der Geschichtsdarstellung, zu denen Br. eine lehrreiche Skizze der Geschichte der Geschichtsphilosophien vom Altertum ab bis zu den Gegenwartssystemen mit Einschluß von Oswald Spenglers Geschichtsdeutung hinzugefügt hat. Br.s eigene Stellung ist die des kritischen Idealismus mit starkem idealistisch-religiösem Einschlag und deutlicher Wendung gegen eine materialistisch-ökonomische Geschichtsauffassung.

Was Br. (S. 102ff.) nur kurz über die von ihm bejahte Tatsache der erfolgten Höherentwicklung, des qualitativen und quantitativen Fortschritts, eines Fortschreitens im Sachlich-Äußerlichen wie im Seelisch-Innerlichen ausführt, gewinnt dadurch Interesse, daß kürzlich Hand in Hand miteinander der Erlanger Zoologe Albert Fleischmann und der dortige Theologe Richard Grützmacher je auf ihrem Gebiet die Geltung des Entwicklungsgedankens sehr kritisch überprüft und weithin in Frage gestellt haben. „Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft" (Leipzig, Deichert, 1922. 189 S.). Wie Fl. nachzuweisen bestrebt ist, daß der Entwicklungsgedanke ein aus der Philosophie übernommener Fremdling auf dem Gebiete der Tierkunde ist, der durch Darwin eine Zeit lang ein Scheinbürgerrecht erworben hatte, aber nun durch die Erbforschung und andere neue Wissenszweige unhaltbar geworden ist, so wendet sich auch Gr. kritisch gegen seine Anwendbarkeit auf die Universalgeschichte, die europäische Kulturgeschichte, die Geschichte der Sittlichkeit und der Religion und speziell noch die Christentumsgeschichte. Er verwirft den Entwicklungsgedanken — wie er ihn versteht — weithin als eine der Erfahrung widersprechende „moderne Mythologie", vor allem weil die Wirklichkeit, statt geradlinig und allseitig fortschreitender Entwicklung, doch die Abwechslung von Hebungen und Senkungen und ein noch andauerndes Nebeneinander und Widereinander verschiedener Grundtypen zeigt, sodann aber, weil von Entwicklung nur da zu reden ist, wo nicht nur solch ein Fortschritt, sondern auch Zusammenhang, nicht nur zweckmäßig verlaufendes, sondern auch unab-

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

lässig und zielstrebig fortdauerndes Werden vorliegt, während alle diese von Gr. betonten Merkmale nur selten zusammentreffen. Während Gr. daher die Geschichtswissenschaft auf „die genaue Wiedergabe tatsächlicher Wirklichkeit“ beschränkt und ihr das Recht zu „optimistischer Fortschrittsstimmung“ und zum Zielglauben abspricht, will er den von seinen Thesen aus entstehenden „irrationalen, pessimistisch stimmenden Eindruck der Wirklichkeit“ religiös überwinden „durch das mutige Vertrauen auf eine wirklich religiöse Überwelt, die letztlich auch das gesamte innerweltliche Geschehen zielstrebig leitet“ (S. 175. 188f.). Ähnlichen Gedanken hatte Gr. ja schon aus Anlaß der Spenglerschen, von ihm als eine hocherfreuliche Abrechnung mit dem Entwicklungsgedanken begrüßten pessimistischen Geschichtsdeutung[1] Ausdruck gegeben, desgleichen in seinen Aufsätzen über „Alt- und Neuprotestantismus“, die er auch in der obigen Skizze über die Christentumsgeschichte als Beispiele für die ewige Wiederkehr und gegen den Fortschritt anführt. Das Geschichtsbild, das Gr. gewinnt, leidet freilich an diesem wie an anderen Punkten daran, daß er die Geschichte viel zu sehr als Addition vorhandener Elemente, relativ starrer Typen, deutet und die wirklich lebendige Bewegung schöpferischer Kräfte, auch da wo Altes wieder aufgenommen oder fortgeführt wird, unterschätzt; vgl. H. Hoffmanns Urteil in dieser Zeitschrift N. F. 3, S. 267ff. Für die Kritik des Entwicklungsgedankens sei auf die Zustimmung und die Kritik von Titius, ThLz. 1923, S. 309f. hingewiesen.

Der 4. Band der Allgemeinen Weltgeschichte von Georg Weber, in 3. Neubearbeitung durch Ludwig Rieß (Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1922. XV, 640 S.; über Bd. 3 vgl. ZKG. N.F. 4, S. 188f.), behandelt die Zeit von 325—814 n. Chr. unter dem Titel „Ausbildung der Staatskirche, des Kalifats und der germanisch-romanischen Völkergemeinschaft“, der andeutet, in welcher Weise R. in den zunächst so unzusammenhängend erscheinenden Ereignissen der genannten fünf Jahrhunderte der ausgehenden Antike und des Frühmittelalters das Gemeinsame herausarbeitet. Die synchronistische Zusammenarbeitung charakterisiert ja diese Weltgeschichte. Oft sind es freilich nur recht zufällig-zusammenfallende Daten, die diese Zusammenordnung beherrschen; vgl. dazu S. 547f. über die „Epochenjahre der Weltgeschichte“, als die R. dort die Jahre 325, 451, 568 charakterisiert (325 Nicäa und brahmanisch-hinduistische Neugeburt; 451 Chalcedon, Konfuzianismus in Nordchina, Schlacht auf den katalaunischen Feldern; 568 Einfall der Langobarden in Italien und der Türken in das Tarimbecken). Kausalzusammenhänge nimmt R. nicht an und sucht sie auch nicht hineinzugeheimnissen — auch nicht in die religionsgeschichtlichen Analogien (vgl. darüber S. 518f.), obwohl z. B. S. 18f. in der Skizze der Entstehung des christlichen Mönchtums die indischen Parallelen und die κατοχοι des Serapiskults stark betont sind. Wie in Bd. 3, so findet auch hier die christliche Kirchengeschichte wieder relativ eingehende Berücksichtigung, auch in den dem Band wieder angehängten „Erläuterungen“, obwohl manches etwas laienhaft und in Abhängigkeit von der R. gerade bekanntgewordenen Literatur dargestellt ist (man lese z. B. S. 524f. über das Apostolische Symbol und über das Athanasianum, das R. mit Brewer dem Ambrosius beilegt, ohne sich die dogmengeschicht-

1) Karl Heim und R. H. Grützmacher, Oskar Spengler und das Christentum (München, Beck, 1921. 73 S.). Gr.s neuere, dem 2. Spenglerband geltende Schrift: Sp.s „Welthistorische Perspektiven“ und das Christentum (Leipzig, Deichert, 1923. 52 S.) nimmt Sp.s Thesen gegenüber eine kritischere Stellung ein.



liche Situation klarzumachen). R. sollte sich doch mit einem Kirchenhistoriker in Verbindung setzen und sich von ihm fachmännisch beraten lassen, um seinem Werk auch in diesen Partien die notwendige Höhe zu geben.

Von der Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung, die Ludo Moritz Hartmann herausgibt (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G.; s. ZKG. N. F. 4, S. 188), ist die Griechische Geschichte von Ettore Ciccotti (= Bd. II) jüngst in 2. Auflage erschienen (1923. 222 S.), so daß manchen der Einwendungen, die gegen die 1. Aufl. erhoben worden waren (vgl. besonders D.L.ztg. 1921, S. 587ff.) bald Rechnung getragen werden konnte. Obwohl naturgemäß wie in der Römischen Geschichte die Kriegsgeschichte nicht hat übergangen werden können, sondern vom Trojanischen Krieg an bis zu den Kämpfen der hellenistischen Diadochenstaaten einen breiten Raum einnimmt, haftet ein starkes Interesse, dem Plan der H.schen Weltgeschichte entsprechend, auch hier an der wirtschaftlichen, sozialen, innerpolitischen und kulturellen Entwicklung, wobei die Knappheit des Raumes freilich auch in diesen Abschnitten keine breitere Ausführung möglich machte. Das Religiöse, dem C. übrigens nach seiner S. 37 vorgetragenen „Illusions“ theorie innerlich fernzustehen scheint, und das Philosophische, beides besonders im hellenistischen Zeitalter, wünschte sich der Kirchenhistoriker ausführlicher; der Gedanke, daß sich das griechische Element dem Osten wie dem Westen gegenüber als Sieger erwiesen habe, läßt außerdem die Tatsache der Orientalisierung des Griechischen im Zeitalter des Hellenismus und religiösen Synkretismus völlig übersehen, so daß sich hier ein falsches Bild ergibt. Victor Ehrenbergs Studie „Vom Sinn der griechischen Geschichte“ (Hist. Ztschr. 127, 1923, S. 377—392) zeichnet hier richtiger und kann C. auch sonst zeigen, wie er bei einer etwaigen Neuauflage seine Darstellung besser zu Ende führen und innerlich abrunden kann. — Von den späteren Bänden liegt nunmehr aus der Feder K. Kasers die Geschichte der Reformation und Gegenreformation (1922. 222 S.) vor, die besonders angezeigt wird, und von G. Bourgin: Die Französische Revolution (1922. 267 S.), der wegen ihrer über Frankreich weithinausreichenden Bedeutung und Wirkung ebenso wie Napoleon Sonderdarstellungen gewidmet werden sollten, bevor dann das 19. Jhd. wieder eine mehr synchronistische Darstellung finden konnte. B. gibt, da er zum Wesen der Fr. R. auch ihre Angriffe auf die traditionelle Art, zu denken, und auf das christlich-kirchliche System rechnet, rückgreifend einen kurzen Abriß der auf die Revolutionskultur hinzielenden Aufklärungsbewegung, auch ihres religiösen Gehalts, und schließt mit der diese Revolutionskultur über Frankreichs alte Grenzen hinausführenden „Ausbreitung der Revolution“ durch die Revolutionskriege bis 1799, wobei B. freilich in stark französischer Einstellung über die aus dieser Ausbreitungsgeschichte auch ersichtliche Geschichte der Kritik der Fr. R. hinweggleitet. Dazwischen liegen die plastisch geschriebenen Kapitel über die Revolution in Frankreich, — für den Kirchenhistoriker am interessantesten die über die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung (S. 152—190), die Rechtsentwicklung und Staatseinrichtungen (S. 190—214) und das Kultuswesen (S. 214—232). Die Grundsätze der H.schen Weltgeschichte konnten sich dem Gegenstande entsprechend in diesem Bande besonders auswirken und sind äußerst konsequent durchgeführt worden. Der Wunsch, daß auch in ihm eine Auseinandersetzung mit der älteren Literatur und ein Hinweis auf einschlägige Spezialarbeiten zu finden sein sollte, soll keinen Zweifel an der historischen Objektivität des als Forscher bekannten französischen Gelehrten bedeuten, obwohl man hier und da auffallenden und einseitigen Sätzen

begegnet; ich denke z. B. auch an die Art, wie B. die zurückhaltende Kritik bzw. die Kompromißstellung gewisser Aufklärungspersönlichkeiten (S. 1. 13 u. ö.) nur aus ihrer „Sorge um persönliche Sicherheit" oder aus einer „gewissen Schwäche des Denkens" ableitet! aber auch an die zu ausschließlich auf „Massengeschichte" eingestellte Darstellungsweise. Zscharnack.

Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum 70. Geburtstag dargebracht. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922. VII u. 351 S. — Die 21 gehaltvollen Aufsätze von Freunden der wissenschaftlichen Arbeit Karl Müllers im Inland und Ausland reichen von der Urgemeinde in Jerusalem bis in die jüngste Vergangenheit. Beteiligt sind außer Kirchenhistorikern Profanhistoriker und Rechtshistoriker. Wir müssen uns darauf beschränken, die Titel der Abhandlungen, die übrigens auch als Sonderdrucke erschienen sind, zu nennen: Ferd. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zn Jerusalem; Adolf von Harnack, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums; Jülicher, Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert; Wilhelm Weber, ... nec nostri saeculi est. Bemerkungen zum Briefwechsel des Plinius und Trajan über die Christen; Lietzmann, Die älteste Gestalt der passio SS. Carpi, Papylae et Agathonices; Hugo Koch, Zur Schrift adversus aleatores; Loofs, Das Nicänum; von Schubert, Petrus Damiani als Kirchenpolitiker; Joh. Haller, Überlieferung und Entstehung der sogenannten Reformation Kaiser Siegmunds; Scheel, Luther und der angebliche Ausklang des „Observantenstreites" im Augustinereremitenorden; Eb. Teufel, Luther und Luthertum im Urteil Sebastian Francks; Em. Hirsch, Zum Verständnis Schwenckfelds; Julius Rauscher, Zur Entstehung der großen württembergischen Kirchenordnung des Jahres 1559; Holl, Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche; Walter Köhler, Geistesahnen des Johannes Acontius; Holmquist, Kirche und Staat im evangelischen Schweden; W. Friedensburg, Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg und die Wittenberger Theologen; Gustav Krüger, Johann August Stark, der Kleriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Theosophie im 18. Jahrhundert; Ad. Wahl, Skizze einer Nachgeschichte der Erklärungen der Menschenrechte; Carl Mirbt, Das Mischehenrecht des Codex juris canonici und die interkonfessionellen Beziehungen in Deutschland; Arthur B. Schmidt, Kirchliche Simultanverhältnisse in Württemberg. Scheel.

Carl Albrecht Bernoulli, der emsige Overbeckjünger, hat aus O.s Nachlaß allmählich Werke herausgebracht, die O.s eigene Veröffentlichungen an Umfang um ein Mehrfaches übersteigen. Was er aus derselben Quelle zuletzt unter dem Titel „Christentum und Kultur" veröffentlicht hat (Basel, Benno Schwabe & Cie., 1919. XXXVI, 302 S.), bietet nicht nur, wie der Untertitel sagt, „Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie", sondern enthält „profane" Aphorismen zur Gesamtkirchengeschichte, vom Urchristentum bis zum 18. Jhd., denen dann weitere z. T. mehr als erlaubt persönliche Aphorismen über Historiker- und Theologengestalten des 19. Jhd.s bis hin zu A. von Harnack (S. 198—240) angehängt sind. Alles sehr subjektiv und durch O.s einseitige Brille gesehen; manches freilich, für das O. einen ausgesprochenen Sinn mitbrachte, auch im Gegensatz zu den Einseitigkeiten anderer gut beobachtet. Aber für die „profane Kirchengeschichte", die O. vorgeschwebt hat, wird dieser „Entwurf der Feuerbachisch-Nietzschich gedachten Kirchengeschichte" — so nennt Troeltsch (Historismus, S. 497, Anm. 261; vgl. seine Anzeige HZ. 122,

1920, S. 279ff.) das Buch — keine rechte Propaganda machen —, im Gegenteil; es ist geeignet, auch das, was an O.s methodologischen Grundsätzen richtig ist, in Frage zu stellen. Ganz unbegreiflich ist, wie Karl Barth es hat benutzen können, um mit O. gegen die Theologie überhaupt und die historische insonderheit Sturm zu laufen und „Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie" zu richten („Zur inneren Lage des Christentums". München, Chr. Kaiser, 1920. S. 1—24). B. fischt aus O. dessen Charakteristiken des ursprünglichen „ernsthaften" Christentums, seine Proteste gegen „historisches, d. h. der Zeit unterworfenes Christentum", seine kirchengeschichtlichen Depravationsbilder u. dergl. mehr heraus; aber er sucht sich einen Bundesgenossen, der in seiner skeptisch-agnostischen Einstellung, seinem Mangel an religiösem Interesse, seiner praktischen Geringschätzung des Christentums und seinem Willen, sich selber und die von ihm erstrebte Kultur gegen die Religion und die Theologie zu schützen, doch sehr andere als religiös-soziale Wege gegangen ist. Mit diesem „Neuentdeckten Overbeck" hat sich übrigens Eberhard Vischer in Christl. Welt 1922, Nr. 7—9, auseinandergesetzt, indem er in notwendiger Ergänzung auch dessen, was Bernoulli dem Band vorangestellt hat, das historisch-biographische Bild O.s zeichnet. Zscharnack.

Heinrich Hoffmann, Die Antike in der Geschichte des Christentums (Berner Rektoratsrede). Bern, Paul Haupt, 1923. 32 S. — H.s Rede verfolgt in ruhig abwägender Betrachtung das Verhältnis von Christentum und Antike in Synthese und Diastase durch die Epochen seiner Geschichte. Mit Recht betont er, wie verschiedene Seiten und Stücke der Antike dabei in Aufnahme und Ablehnung in Betracht kommen. Daher wird die vielgebrauchte Formel von der Antikisierung und Entantikisierung des Christentums, als den Hauptperioden seiner Geschichte und den Polen seiner Richtungen, der inneren Verwicklung der Sache sowohl in der Geschichte wie in der unserem Geschlecht gestellten religiös-theologischen Aufgabe nicht gerecht. Das Problem: Christentum und Kultur, das in dem: „Christentum und Antike" enthalten ist, fordert immer Scheidung und Verbindung zugleich. Doch bildet dieser systematische Gedanke nur den Schluß der einen weiteren Kreis in die Themafrage einführenden historischen Analyse. Anmerkungen verweisen auf die hauptsächliche Literatur und deuten hie und da das Urteil des Verf. über die in dieser vertretenen Thesen an. H. v. Soden, Breslau.

Franziskanische Studien, Quartalschrift. 5. Jahrgang bis 10. Jahrgang, Heft 1/2. 1918—1923. Münster, Aschendorff. — Durch allen schweren Druck der Zeit hat sich diese Zeitschrift, über deren erste vier Bände ich 1918 (in Bd. 37, S. 489—494) anerkennend berichten konnte, erhalten. Ich gliedere auch heute wieder den Inhalt der inzwischen erschienenen reichlich fünf Bände nach denselben sachlichen Gesichtspunkten wie damals.

A. Der Geschichte der Philosophie dient mit 3 Aufsätzen (V und IX) zur Lehre Olivis der vielfach als Kenner und Herausgeber der Schriften Joh. Peter Olivis bewährte Bernhard Jansen. — Als Scotusforscher tritt (VI und VII) wieder auf Parthenius Minges. Mit einer längeren Folge von 6 Aufsätzen „Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Joh. Duns Scotus" (VI—VIII): Jos. Klein. — Vorläufer eines ähnlich betitelten Buches (vgl. ZKG. 42, 1, S. 122) war Jos. Hessens Aufsatz: Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter, ein Beitrag zur Charakteristik der Franziskanerschule (VII). Zur Biographie des Scotus trägt

aus Hss. (X) Neues bei: Frz. Pelster, der (VIII) auch einen Skotisten des 15. Jh.s: Wilh. von Vorillon beleuchtet; kleinere Forschungen zur Franziskanerschule (X): Hier. Spettmann.

B. Zur Geschichte der Bettelorden fasse ich zusammen folgende Beiträge: (VI) Patric. Schlager, z. Gesch. der Rekollektenreform, insbes. in der Kölnischen Franziskanerprovinz (= strengere Observanz von 1621 ff.). — Ge. Buchwald (VII zwei Aufs.): Die Franziskaner der Matricula ordinatorum des Hochstifts Merseburg — diese im Staatsarchiv Magdeburg von Möllenberg aufgefundene Matrikel umfaßt etwa 3000 zwischen 1469 und 1558 vom Bischof von Merseburg geweihte Kleriker; mitgeteilt werden hier die Namen der Franziskaner. — Ferd. Doelle (VII): Die Tafel des 1. Provinzkapitels der Straßburger Observanten zu München im J. 1517. Nur episodische Bedeutung hatten die einem vergeblichen Versuche zur Union aller Zweige des Franziskanerordens gewidmeten „sogenannten Statuten Julius' II.", über die (VIII) Mich. Bihl mit Bezug auf ihre Lübecker Ausgabe von 1509 handelt, über zwei andere Exemplare: J. Collijn (IX). — Sehr beachtenswert ist (IX) die Abhandlung des Breslauer Kirchenhistorikers Berth. Altaner: Die Beziehungen des hlg. Dominikus zum hlg. Franziskus von Assisi, über die ich in Theol. Litztg 1923, Nr. 5, Sp. 109 etwas eingehender gehandelt habe. Wichtig ist, daß die Begegnung der beiden wahrscheinlich in den Anfang des Jahres 1221 nach Florenz zu verlegen ist. — Das Quellenmaterial zur Gesch. des märkischen Franziskaners Matthias Döring († 1469) vermehrt (IX) aus einer Hs. in Neapel Livarius Oliger mit dem Beitr. „M. D.s Gutachten über die Franziskanerregel (1451) und observantist Gegenschrift."

C. Unter Kirchengeschichtliches vereinige ich die dankenswerten, dem Kulte der hlg. Elisabeth gewidmeten Forschungen und Ausgaben von Diodor Henniges: Das älteste Reimoffizium zu Ehren der hlg. Elis. v. Thüringen, drei Abhandlungen in VI und IX: Die heilige Messe zu Ehren der hlg. Elis. (krit. Text von Gaude Syon' u. Erörterung der Verfasserfrage). — Mehrere Beiträge lieferte der Geschichtschreiber des Ablasses im Mittelalter N. Paulus, indem er (VII) Alexander von Hales aus den Begründern der Lehre vom Ablaß zugunsten Bonaventuras ausscheidet und (X) über die Ablässe des Franziskanerordens im Mittelalter handelt. — Bezüglich des Aufsätzchens von A. Zak (VII): Zum 800jährigen Jubiläum des Prämonstratenserordens (1120—1920) verweise ich auf meine Besprechung von Zaks seliger Gertrud (1921) in Theol. Litztg 1921, Sp. 258. — Die älteste gedruckte (1494) Franziskanerpredigt über die unbefleckte Empfängnis — vom schwungvollen Spanier Joh. Vitalis — behandelt (VIII) Gallus Haselbeck. Albr. Schäfer gibt (VII) aus einer Stuttgarter Hs. wieder: Die Aufzeichnungen des Franziskanerobservanten Joh. Ulrich von Kaisersberg über seine Verhandlung mit Konrad Sam vor dem Ulmer Rat am 5. Aug. 1527 (ich berichtige: Sam war ein vielmehr zwinglianisch als lutherisch gesinnter Ulmer Prediger). — Über den Konvertiten des 17. Jhd.s Albert Burgh O. F. M. handelt (X): J. B. Kaiser. Eine apologetisch gehaltene Anmerkung zu Konrad Lübecks kathol. Ordensmission (1917) lieferte Leonh. Lemmens.

D. Zur Biographie des Franziskus. Fidentius von dem Borne, Zur Streitfrage über die Wundmale des hlg. Franz (VI) schließt sich der von mir in dieser Ztschr. 32, S. 89f. gegebenen Ausscheidung einer irrigen außerfranziskanischen Tradition, wonach Stigmatisation und Lebensende nahezu

zusammenfielen, an, indem er ergänzend als Quelle des Irrtums die Menschenansammlung beim Tode Franzens [1. Cel. 116] vermutet. — Derselbe holländische Franziskaner wendet sich (VI) Zur Franziskusfrage gegen die Annahme einer Umbildung der ursprünglichen Ideale des hlg. Franz durch Goez und mich betr. Bettel und Armut, indem er den Quellenwert des Testaments zurückstellt. — Livarius Oliger bietet (VII) die Übersetzung eines lateinischen Gedichts auf die hlg. Klara, die wie das von ihm im Arch. Francisc. histor. 12 veröffentlichte Original in der zweiten Hälfte des 14. Jhd.s im Nürnberger Klarissenkloster entstanden sein wird.

E. Zur Gelehrtengeschichte — in zeitlichem Fortschritt. Durchaus dem Gedächtnis Bonaventuras als Festnummer gewidmet ist das Doppelheft VIII 2/3. Hervorgehoben sei aus den 7 größeren und 4 kleinen Aufsätzen der 1. von Franz Ehrle, Der hlg. Bon., seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben. — Teils ergänzend zu einem Aufsatz von Engelb. Krebs über die Theologie B.s, teils polemisch gegen die protestantische Beurteilung von B.s Trinitätslehre im 19. Jhd. handelt in 2 Aufsätzen (IX) Albert Stohr. Über Franziskan. Ordensgeist und franziskan. Ordenstheologie (Roger Bacon, Duns Scotus) vgl. (VI) Fanny Imle. — Zur [Bilderhs. mit Versen] „Histoire de Fauvain", Satire um 1270, nicht nach 1314: T. Denkinger (V). Derselbe schrieb über „Die Bettelorden in Dit (Spruch) und Fabel" (VI), Fortsetzung der reichen Aufsätze in II und III, bis zur Mitte des 14. Jhd.s. — In das kirchen- und kulturgeschichtlich beachtenswerte Werk des Franziskanertheologen Servasanctus vom Ausgang des 13. Jhd.s „de exemplis naturalibus" gibt nach sechs Hss. vorläufigen Einblick (VII) Martin Grabmann. Zur „Frage der Armeseelenanrufung bei Richard von Middletown" [um 1280] handelt (X) Bhd. Durst, über den „Ursprung u. d. Entwicklung der Franziskanerschule" [13. bis 20. Jhd.] der Amerikaner Bernard Vogt (IX). — Die Ars praedicandi des Erfurter Franziskaners des 15. Jhd.s Christian Borgsleben druckt aus einer Leipziger Hs. ab: Ge. Buchwald (VIII). Mit dem Untertitel „Zur Frage der Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen im Mittelalter" widerlegt (V) Cornel. Schröder, daß die mitteldeutsche Apostelgeschichte einer Königsberger Hs. durch den Franziskaner Nikol. Cranc [um 1350] übersetzt sei. Über die Meßerklärung des Franziskaners Wilhelm von Gouda aus der 2. Hälfte des 15. Jhd.s handelt Patricius Schlager (VI). Allerlei Persönliches zu Thomas Murner bietet der Aufsatz des Freiburger Archivars Peter P. Albert, Freiburger Erinnerungen an Th. M. (VI), über seine Belesenheit, Bildungsgang und Wissen handelt Edu. Fuchs (IX). — Remigius Boving beschreibt (VI) eine Folge von sechs Kupferstichen „die fünf Sinne des Menschen" im Kreuzbergkloster zu Bonn, die inspiriert von einem dem Jesuitenorden nahestehenden Theologen um die Mitte des 18. Jhd.s in Augsburg gestochen wurden. — Über den Studienbetrieb im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M., das im 17. u. 18. Jhd. blühte, macht u. d. T. „Das Studium Marianum Theologicum" usw. Mitteilungen (VI) Ambrosius Goetzelmann. Ich berichtige, daß das am Schluß als literarisches Eigentum des Generals Gonzaga aus seiner Encyclica von 1579 angeführte schöne Wort „Otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura" vielmehr auf Senekas Briefe (82, 2) zurückgeht und bei Gelehrten des 12. u. 13. Jhd. bisweilen begegnet. — Vorwiegend erbaulichen abgeleiteten Charakters ist das Pilgerbuch („Peregrinus tripartitus" des Franziskaners Johannes Schauenburg, der 1646

bis 1648 im Orient weilte. Leonh. Lemmens teilt (V) aus der Berliner Hs. einiges mit. — Ergänzende Materialien zu seinen (IV) Studien über Eulogius Schneider bietet (V u. VIII) Livarius Oliger. — Die wissenschaftliche Tätigkeit im Franziskanerkloster zu Halberstadt um die Wende des 18. u. 19. Jhd.s wird erörtert von Oberpfarrer Gg. Arndt (V). Persönliche Erinnerungen an den Franziskanerpater Lucius Buchholz († 1902) teilt mit (V) Alex. Schnütgen. — Die Literarische Tätigkeit von Konrad Eubel wurde anläßlich seines fünfzigjährigen Priestertums gewürdigt (V) von Ferd. Doelle.

F. Zur lokalen und landschaftlichen Ordensgeschichte nenne ich in erster Linie das Doppelheft (V, 1 u. 2) zur Vierhundertjahrfeier der sächsischen Provinz vom hlg. Kreuz 1518—1918, unter Verweisung auf die eingehende Anzeige von Gg. Arndt in Thüringisch-sächsische Zeitschrift IX, 1, S. 59/60. Hervorgehoben seien die Abhandlungen von Ferd. Doelle zur Gesch. des Armutsgelübdes im 15. Jhd. und von Livarius Oliger über den Franziskaner des 15. Jhd.s Joh. Kannemann, mit der Ergänzung in VIII, 84 für seine Lebensdauer bis mindestens 1469. — Über den Erfurter Weihbischof Albert Graf von Beichlingen, Tit.-Bischof von Ippus O. F. M. († 1371) handelt (V) Jak. Feldkamm. Das 17. u. 18. Jhd. betrifft der Aufs. von Jos. Kartels (V): Wechselbeziehungen zwischen den Mainzer Kapuzinern und den Kurfürsten von Mainz. Über das 1396 gegründete Minoritenkloster in Pinsk handelte (VI) Oesterle. — Als Vorläufer einer eingehenden Geschichte des 1235 auf den Namen der hlg. Elisabeth gegründeten Klarissenklosters zu Brixen in Tirol teilt Max Straganz die ältesten wohl von 1455 stammenden Statuten aus einer Hs. des Klosters mit (VI). — Über die Franziskanerkirche zu Worbis (auf dem Eichsfelde), Baugeschichte und Ausschmückung handelt (VI) Ldw. Müller. — Zur Geschichte des vormaligen Franziskanerklosters auf dem Möningerberg in der Oberpfalz (VII): F. X. Buchner. Er teilt S. 46—66 ein Bücherverzeichnis von 1556 mit zahlreichen Erläuterungen mit. — Gg. Arndt handelt (VII) von zwei Bruderschaften bei den Franziskanern in Halberstadt (16. bis 19. Jhd.), Leonh. Lemmens vom Franziskanerkl. zu Castel S. Elia (VII) bei Rom (18. Jhd.). Konrad Eubel schreibt (VIII) die Geschichte der siebenhundertjährigen Niederlassung der Franziskaner-Minoriten zu Würzburg, Kartels (VIII) über Klöster und Zünfte im alten Mainz (18. Jhd.). Gg. Sommerfeldt behandelt (VIII) den Zwist der Zwickauer Franziskaner mit der Pfarrgeistlichkeit und dem Rat der Stadt Zwickau 1522, Heinr. Schrohe, der Geschichtschreiber von Mainz (IX): Die Armen Klarissen in Mainz (17. bis 19. Jhd.), Hm. Hnr. Roth (IX): Das Franziskaner-Rekollektenkloster in Kempen (17. bis 20. Jhd.). K. Wenk, Marburg.

Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz, hg. mit der Empfehlung der Allgem. geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz unter der Leitung von Heinrich Türler, Direktor des Bundesarchivs, Marcel Godet, Direktor der schweiz. Landesbibliothek, Victor Attinger, Verleger, in Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern aus allen Kantonen mit vielen Karten, Bildnissen und Wiedergaben alter Dokumente in und außer dem Text. — Dieses Lexikon dient nicht so sehr der Weiterführung der Forschung als der möglichst erschöpfenden Buchung ihrer bisherigen Ergebnisse, und insofern stellt es ein für den auf dem Gebiet der Schweizer Kirchengeschichte Arbeitenden wertvolles

Hilfsmittel dar. Der Wert der einzelnen Artikel richtet sich nach den Bearbeitern — und nach den von den Herausgebern nicht oder mehr oder weniger vorgenommenen Kürzungen. Das Werk ist auf mehrere Bände berechnet. 1921 wurde der erste Band (A — Basel) abgeschlossen; gegenwärtig ist der zweite im Erscheinen. Ernst Staehelin, Thalheim (Aargau).

Edmund Michael, Das schlesische Patronat. Beiträge zur Geschichte der schlesischen Kirche und ihres Patronats. Selbstverlag des Verfassers (Pfarrer in Weigwitz, Kr. Ohlau). 1923. 193 S. — Die Entstehung des Patronats ist noch lange nicht ausreichend geklärt. Es hat ja gar nicht bloß eine Wurzel, sondern ihrer viele; die landschaftlichen Verschiedenheiten sind groß, und innerhalb derselben Landschaft wirkten örtliche Rechtsverhältnisse entscheidend mit. So ist es sehr dankenswert, daß M. das Werden des Patronats auf dem Gebiet der jetzigen schlesischen Provinzialkirche klarzulegen sucht. Er hat keine Mühe gescheut, Klarheit zu erlangen. Die Quellen der ältesten Zeit hat er sorgfältig benutzt und registriert; die amtlichen Akten des Breslauer Konsistoriums wurden durchforscht. So ist denn eine gründliche, sehr gut fundierte Darstellung entstanden, die in die allerersten Anfänge der Christianisierung Schlesiens zurückreicht und die komplizierte Entwicklung bis in die neueste Zeit nachweist. Ausführliche Tabellen umfassen alle schlesischen Patronate sowie die Schlesien eigentümlichen Kollaturen, die ursprünglich lediglich eine Mitwirkung bei der Pfarrwahl, aber keine besonderen Rechte und Pflichten in sich schließen. In Schlesien sind von 834 Kirchgemeinden nur 166 „frei“; 65 unterstehen einer Kollatur, 123 einem staatlichen, 480 einem privaten Patronat! In vordeutscher Zeit gab es wenige Eigenkirchen, über welche die Gutsherren frei schalteten; andere Kirchen waren im Besitz der Klöster. Die deutsche Besiedlung führte zur Gründung zahlreicher Dörfer deutschen Rechts, in denen für die Pfarre von vornherein ein bestimmter Landanteil (Pfarrhufen) vorgesehen war. Der Landesherr besetzte die Pfarrstellen. Erst später gingen viele dieser Dörfer aus herzoglichem Besitz in Privatbesitz (Ritter u. a.) über, damit zugleich das Patronat. Es wurde verschenkt, vertauscht, verpfändet, verkauft, auch wohl beim Verkauf vorbehalten. Nach der Reformation entwickelten sich besonders in den dem König von Böhmen gehörigen Teilen traurige Verhältnisse in Annäherung an das Eigenkirchenrecht; mancher Grundherr bereicherte sich am Gut der Kirche. Die Gegenreformation nahm zahlreichen evangelischen Gemeinden Kirchen und Pfarrstellen. Die Besitzergreifung durch Preußen führte zu der oben erwähnten Kollatur, im weiteren Verlauf auch zu zahlreichen Patronaten. Das Allg. Landrecht ordnete die Rechtsverhältnisse des Patronats; es wurde auch in dem an Schlesien fallenden Teil der Oberlausitz eingeführt, doch entstanden hier Abweichungen. Unter 440 Kirchengemeinden privaten Patronats gibt es 18, in denen die jetzigen Patrone oder ihre Vorfahren die Kirche oder Pfarre ganz oder teilweise gestiftet haben (S. 99); davon stammen 11 aus dem 19. Jahrhundert. 63 Patronatsfamilien haben in 95 Kirchengemeinden 102 Patronatsanteile seit der Zeit vor 1800. — Der reiche Inhalt konnte nur angedeutet werden; daß die Schrift auch über das Sonderthema hinaus für die schlesische Kirchengeschichte von hohem Wert ist, soll ausdrücklich hervorgehoben werden. Für die Patronatsfrage, die jetzt akut ist, bedeutet M.s Arbeit eine bedeutende Klärung. Juristen und Theologen sollten sie studieren. Es wäre zu wünschen, daß ähnliche Arbeiten auch für andere Kirchengebiete geschrieben würden. Dem Verfasser gebührt der Dank aller an der Patronatsfrage Interessierten. Die Patrone selbst werden ihm vielleicht am wenigsten Dank wissen; aber seine Pflicht war, die Tatsachen reden zu lassen. M. Schian, Gießen.

Kirchliches Altertum

J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften. 1. Band. IV u. 218 S. Breslau, M. & H. Marcus, 1921. — Die Fülle der Arbeiten, die durch Rückschlüsse aus den erhaltenen Schriften Jüngerer Werke und Lehren des großen Synthetikers von Apamea zu konstruieren suchen, bedarf der zusammenfassenden Kritik ebenso wie der entschlossenen Fortführung. H., der durch Philo-Studien auf Poseidonios gewiesen wurde, will in dem Werke, dessen erster Band mir vorliegt, beide Aufgaben in Angriff nehmen. Den Weg zu einer Rekonstruktion der metaphysischen Hauptschriften des P., die im zweiten Band gegeben werden soll, bahnt er sich durch eine Analyse von Quellenstücken, deren Abhängigkeit von P. er erweisen möchte; es handelt sich um die Sapientia Salomonis, das IV. Makkabäerbuch, Senecas Briefe und Sextus adv. Math. VII. Gegen manche dieser Analysen werden sich Einwendungen erheben lassen, am meisten vielleicht gegen die Zurückführung des Sextus-Textes auf den Timaios-Kommentar des P., da die Existenz einer solchen Schrift jetzt nach Reinhardts Poseidonios-Buch [1], das H. noch nicht benutzen konnte, nicht mehr völlig gesichert erscheint. Aber eindringend und anregend sind diese Analysen auf alle Fälle. Und noch dankbarer ist der Leser dem Verf. für den ersten Teil seines Buches, in dem die Maßstäbe für die folgenden Analysen gewonnen werden. Das geschieht dadurch, daß die Lebensanschauung des P. auf Grund des gesicherten Materials (dazu rechnet H. Cicero Tusc. I, Nep. VI; Vergil Aen. VI; Manilius Astronomica; das Aetna-Gedicht; Seneca Quaestiones; Kleomedes; Plinius Nat. hist. II; Diodor V, 24—40) herausgearbeitet und von den quellenkritisch mit ihm konkurrierenden Denkern schärfer abgesetzt wird, als wir das bisher gewohnt waren. Dabei kommt die erste der im Anfang von mir genannten Aufgaben zu ihrem Recht: H. baut auf den bisherigen Forschungen auf, weiß aber auch die Ergebnisse der großen P.-Liebhaberei wesentlich einzuschränken. Und er gewinnt, zumal in den beiden Kapiteln „Ursprung und Entwicklung der Kultur" wie „Religion und Religionen" ein synthetisches Bild des großen Polyhistors. Ob die Grundlegung des ganzen Teils, die Darstellung der alten Stoa, nicht unter einer gewissen Überschätzung des ethisch-religiösen Zuges leidet, möchte ich freilich fragen; das für die Ethik wesentlichste Moment der folgenden Epoche scheint mir aber richtig und eindrücklich dargestellt zu sein, wenn auf P. die entscheidende dualistische Wendung in der Psychologie zurückgeführt wird. Die Sicherung aller Thesen und Hypothesen durch Quellennachweise ist besonders zu begrüßen; ihrer werden wir auch im Zeitalter der Innenschau — wie sie das schon genannte Buch Reinhardts vertritt — nicht entraten können.

Martin Dibelius, Heidelberg.

Lyder Brun und Anton Fridrichsen, Paulus und die Urgemeinde, zwei Abhandlungen: I. Apostelkonzil und Aposteldekret (von Brun), II. Die Apologie des Paulus Gal. 1 (gleichzeitig ausgegeben als Beiheft I zu Norsk Teologisk Tidsskrift). Gießen, Alfred Töpelmann, 1921. 76 S. — Br. hält gegenüber Versuchen, durch Quellenscheidung einen mit Gal. 2 vereinbaren ursprünglichen Bericht in Apg. 15 auszulösen (vgl. zuletzt Joh. Weiß, Urchristentum, S. 194ff.) an der Einheitlichkeit des ganzen Berichtes Apg. 15, 1—35 fest und

1) K. Reinhardt, Poseidonios (München, C. H. Beck, 1921), liegt leider nicht zur Besprechung vor. Vgl. jetzt dazu Erik Peterson in ThLz. 1923, S. 409ff.

kommt nach genauer Untersuchung desselben sowie der paulinischen Mitteilungen zu der Ansicht, daß beide im Wesentlichen wohl vereinbar sind, wenn man die verschiedenen Standpunkte der Autoren berücksichtigt und Differenzen der Darstellung nicht zu inhaltlichen Widersprüchen macht. B. führt das so durch, daß er in dem betonten: εμοι ... ουδεν παρεθεντο Gal. 2,6 eine Berücksichtigung des sog. Aposteldekrets sieht, das Paulus gekannt, aber für sich und seine Gemeinden nicht für verbindlich gehalten habe. Die Apg. berichte also in bezug auf den Erlaß des Dekretes geschichtlich zutreffend, zeige nur eine ungeschichtliche Vorstellung von seiner Geltung. Ich kann nicht glauben, daß Paulus sich in dieser Weise mit dem Dekrete abgefunden haben sollte. Leider hat Br. nicht berücksichtigt, was Bousset in seiner Abhandlung: „Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apg.“ (ZNW. XV, 1914, S. 141 ff.) über Apg. 15 und Gal. 2 ausführte (S. 156 ff.). — Fr. meint, in den für uns undurchsichtigen Bezugnahmen in der Polemik des Paulus Gal. 1 gewisse Widersprüche lösen zu können, wenn als Vorwurf der Gegner des Paulus die Behauptung seiner Abhängigkeit von einer liberalen Oppositionspartei in Jerusalem angenommen werde; dagegen verwahre sich der Apostel durch die Versicherung, daß er bei seinem ersten Besuch in Jerusalem gerade und nur mit Petrus und Jakobus verkehrt habe (V. 18 f.). Aber ich kann nicht sehen, daß damit die Anstöße der auf mit uns unbekannten Verhältnissen vertraute Leser rechnenden Darstellung gehoben werden. — In viel weitergreifenden Zusammenhängen behandelt das Thema „Paulus und die Urgemeinde“ K. Holl in seiner Akademievorlesung „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde“ (SA. Berlin 1921, S. 920—947). Der pneumatische Kirchenbegriff des Urchristentums hatte für Paulus die Abweisung der Primatsansprüche Jerusalems zur Folge; mit Recht sieht H. in dem Kampf für die Autonomie der Einzelgemeinde ein geschichtlich ebenso bedeutsames Werk des Paulus wie in dem für die Gesetzesfreiheit.

Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian von Martin Schanz. III. Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324, 3. neubearbeitete Auflage von Carl Hosius und Gustav Krüger. 1922. 473 S. — IV. Teil: Die römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians; 2. Hälfte: Die Literatur des 5. und 6. Jahrhunderts von Martin Schanz, Carl Hosius und Gustav Krüger Mit alphabetischem Register und einem Generalregister des Gesamtwerkes nebst einem Bildnis von Martin Schanz. 1920. 681 S. (München, C. H. Beck). — Das „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“ (begründet von Iwan Müller) ist den Freunden der alten Kirche ebenso vertraut wie den Philologen. Der gemeinsamen Benutzung entspricht es, daß sich auch hier wie bei ähnlichen Werken die Arbeitsgemeinschaft von Theologen und Philologen gebildet hat. So haben sich C. Hosius und G. Krüger verbunden, um die Geschichte der römischen Literatur von M. Schanz († 1914) zu vollenden (Bd. IV, 2) und die Neuauflage vergriffener Teile (Bd. III) zu bearbeiten. In beiden uns vorliegenden Bänden überwiegt ja die christliche Literatur an Umfang und Bedeutung bei weitem die profane, der jedoch infolge einer breiteren Darstellung je etwa die Hälfte des Raumes zugeteilt ist. Im 5. und 6. Jhd. ist freilich die durch das ganze Werk von Schanz festgehaltene Scheidung zwischen beiden überhaupt kaum mehr geschichtlich berechtigt und praktisch durchführbar, ebenso wie sich mit unter dem Einfluß der Christianisierung der Literatur die literarischen Gattungen, nach denen die weitere Einteilung vorgenommenen wird, teils

vermischt und teils verändert haben. Aber der von Schanz selbst noch zu etwa einem Drittel fertig gestellte Band mußte seine Anlage behalten, und so erscheinen Cassiodor, Boethius, Ennodius (!) unter den „nationalen" Schriftstellern. Auch die Zuweisung zu den Gattungen ist zuweilen willkürlich, da die Disposition nach Formen nicht durchgeführt, sondern das Schrifttum eines Autors immer zusammenhängend behandelt wird. Indessen dergleichen Unebenmäßigkeiten der Einteilung, die lebendige Veränderungen in starre Schemata preßt, sind bei einem wesentlich enzyklopädisch gearteten und wohl kaum von jemand im Zusammenhang gelesenen Handbuch praktisch von geringer Bedeutung. Verfasser und Herausgeber bieten in ebenso kurzer und übersichtlicher wie allseitig und vollständig orientierender Darstellung die Prolegomena zu jeder geschichtlichen Benutzung oder Würdigung der von ihnen behandelten Schriftsteller, indem sie über Leben, Werke, Überlieferung, Ausgaben, Übersetzungen, Echtheits-, Zeit-, Heimatsfragen trefflich unterrichten und überall die genauesten Literaturnachweise geben. G. Krüger hat als Bearbeiter der christlichen Literatur im dritten Teil nicht nur das von Schanz seinerzeit zusammengestellte Material auf den Stand der Gegenwart gebracht — und seit 1912 ist auf diesem Gebiet viel gearbeitet worden —, sondern hat es vielfach ganz neu gestaltet, dabei stofflich mehr in kürzerer und klarerer Form gebracht (Auf seinen Wunsch habe ich die Übersicht über die altlateinischen Übersetzungen der Bibel und anderer griechisch-christlicher Schriften sowie kleine Nachträge zur Cyprianischen Literatur beigesteuert). Für den vierten Teil hatte Krüger überhaupt weithin keine Vorarbeit und hat uns in ihm einen höchst willkommenen Führer durch das Schrifttum Augustins, seiner Zeitgenossen und Schüler, geschenkt. So besitzen wir in seinen Anteilen an Schanz' Handbuch jetzt die neueste und beste Darstellung der lateinisch-christlichen Literatur; auch den das 4. Jahrhundert umfassenden Teil wird er hoffentlich über kurz oder länger neu vorlegen. Schade, daß Theologen nicht die Anschaffung durch eine Sonderausgabe der von ihm bearbeiteten Teile erleichtert wird, wiewohl es auch sein Gutes hat, wenn diese sich stets erinnern lassen, daß die christliche Literatur nicht allein steht und nicht isoliert betrachtet werden sollte.

Eine hübsche Nebenfrucht von Krügers mühsamer und, wie Sachkenner wissen, entsagungsvoller Arbeit in diesen „Bücherhaufen" ist sein auch bescheidene, aber keimkräftige Kunst liebevoll würdigender Vortrag über „Die Bibeldichtung am Ausgang des Altertums" (Gießen, Töpelmann, 1919. 32 S.) mit einer ungemein gelungenen Übersetzungsprobe aus dem Paradiesgedicht des Avitus von Vienna.

Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, A. Marcus und E. Weber. 1922. XVI, 378 S. — Was das von B. der deutschen Wissenschaft geschenkte Buch bietet, werden alle diejenigen ohne weiteres begreifen, die eine Geschichte der syrischen Literatur bei ihren Arbeiten wieder und wieder vermißt haben. Ein in seiner allgemein kirchengeschichtlichen Bedeutung steigend gewürdigtes Quellengebiet war infolge des Fehlens eines handlichen Wegweisers für viele ganz unzugänglich, für alle unübersichtlich. Wer so das Bedürfnis kennt, wird auch in etwa richtig einschätzen, welche Leistung seine Befriedigung darstellt, und dem Verf. wie allen, die ihn unterstützten, den größten Dank wissen. Möchte rege Benützung ihn bezeugen; die Nichtberücksichtigung syrischer Überlieferung hätte nunmehr keine Entschuldigung. — Eine Geschichte der syrischen Literatur kann natürlich zur Zeit nur im Sinn einer enzyklopädischen Zusammenstellung

und Ordnung ihrer Denkmäler, nicht als Darstellung einer formgeschichtlichen Entwicklung gegeben werden. Sie muß aber — und darin liegt eine nur für eine Umsicht und einen Fleiß, wie B. sie einzusetzen vermag, zu bewältigende Schwierigkeit — zugleich eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung, eine Art Realkatalog der syrischen Handschriften sein; denn gedruckt ist relativ wenig und dies Wenige meist auf Grund zufällig gewählter Vorlagen. B. hat mit größter Genauigkeit und dabei bewundernswerter Kürze der Formulierungen, so daß an sachlichen Mitteilungen selten etwas entbehrt wird, aber kaum ein überflüssiges Wort zu finden ist, die syrische Literatur und ihre Überlieferung vorgeführt. Das in seiner Art treffliche, deutschen Gelehrten aber nicht überall zugängliche Werk von Duval (Paris, 1899, [3]1907) hat er an Ausdehnung der Nachweisungen weit überboten. Die Einteilung ergab sich von selbst aus der Geschichte der syrischen Kirche. Die Verteilung des Stoffes auf den zusammenhängenden Text und die dokumentierenden Anmerkungen bewährt sich im Gebrauch als glücklich geregelt. Stichprobenweise Nachprüfungen bestätigen den Eindruck ungemeiner Sorgfalt und Verläßlichkeit (S. 252 sollte mitgeteilt sein, daß nicht nur die Sententiae des Konzils von Karthago von 256, sondern auch Cyprians Briefe 64. 70. 71 syrisch erhalten sind; Cyprian von Karthago sollte daher auch im Register nicht fehlen. Literaturnachträge gibt Bihlmeyer in Tübinger Theol. Quartalschrift 103, 1922, S. 287f.). Wollte nun B. — auf geistigem Gebiet reizt eine große Gabe zu größeren Wünschen — sich für die in der Abfassung dieses Buches geübte Entsagung belohnen, indem er aus dem ihm wie kaum einem anderen vertraut gewordenen Stoff die innere Geschichte der syrischen Literatur aufbaut und so den Reichtum der von ihm erschlossenen Quellen entfaltet! M. Horten hat ThLZ. 1923, S. 129f. z. T. auf Grund mündlicher Mitteilungen B.s Andeutungen darüber gegeben, wie sich in der Literatur die Elemente unterscheiden lassen, aus denen sich die so eigenartige und fruchtbare Mischung des Syrertums zusammensetzt; möchte B. dies einmal ausführen! Auch eine gute Auswahlsammlung syrischer Texte in deutscher Übersetzung wäre sehr willkommen und würde manche zu den Quellen weiterleiten.

Gillis P:son Wetter, Altchristliche Liturgien (I): Das christliche Mysterium, Studie zur Geschichte des Abendmahls; (II): Das christliche Opfer, neue Studien zur Geschichte des Abendmahls (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. N. F., 13. und 17. Heft). Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1921. 1922. 196 und 122 S. — W.s ungemein wertvolle Studien gehen von dem methodisch glücklichen Gedanken aus, die seit der Erstarrung der Liturgie verschüttete Entwicklungsgeschichte des christlichen Mysteriums, der Eucharistie, gleichsam von rückwärts her durch eine Analyse der späteren Liturgien aufzuhellen. Es gelingt ihm nachzuweisen, daß die Teile des liturgischen Aufbaus in seiner abgeschlossenen Gestalt — der Meßliturgie — zugleich die aufeinandergelegten Schichten seiner Entwicklung sind. Die vier Kapitel des ersten Teiles zeigen in einer über liturgische Denkmäler verschiedener Zeiten, Kreise, Sprachen ausgedehnten Untersuchung, daß die trinitarischen Hymnen ursprünglich nur an Christus gerichtete umschließen, daß die älteste und wohl ursprüngliche Bedeutung der Eucharistie die Feier der Parusie des Herrn gewesen ist, daß diese dann aus einer freudig verkündeten Verheißung zu einem kultisch gegenwärtigen Erlebnis geworden ist, in dem sich die großen, grundlegenden Heilsereignisse, der Tod, bezw. die Hadesfahrt und die Auferstehung, in restloser Analogie zu den hellenistischen Mysterien als μίμησις wiederholten, bis sie endlich zum Meß-

opfer wurde. Daß die Entwicklung diesen Gang genommen hat, wurde von neueren Forschern auf Grund der spärlich erhaltenen älteren eucharistischen Denkmäler ja bereits vielfach angenommen; aber es ist höchst verdienstlich, daß die Niederschläge dieser Entwicklung nun in den vollständig und zahlreich erhaltenen späteren Liturgien exakt aufgezeigt sind und so das synthetisch Vermutete analytisch bewiesen ist.

W. stützt in der zweiten Hälfte seines ersten Heftes die Nachweise der ersten durch eine reiche Sammlung teils bekannter, teils noch nicht herangezogener Zeugnisse aus älterer und nichtliturgischer Literatur. Sie stellen die mystisch-pneumatische Auffassung der Eucharistie einerseits durch die dafür gebrauchten Formeln, anderseits durch die ihr zugeschriebenen Wirkungen als die im hellenistischen Christentum herrschende sicher. Auch hier werden überall die Analogien aus den nichtchristlichen Mysterien beigebracht, und neben dem literarischen wird auch monumentales Material mit Erfolg in die Betrachtung einbezogen. Obwohl auch in diesen Kapiteln viele schöne Beobachtungen beigebracht werden und manches neue Verständnis gewonnen wird, verliert die Untersuchung doch in ihnen unverkennbar an durchdringender Energie, verfährt in der Quellenauswahl zuweilen willkürlich und ignoriert wichtige Vorarbeiten in der wissenschaftlichen Literatur. Was z. B. über die eucharistischen Aussagen des Paulus gesagt ist, fördert wenig. Deshalb führt die die letzten Seiten füllende Auseinandersetzung mit anderen Forschern, die neben den hellenistischen die jüdischen Wurzeln und Überlieferungen der christlichen Kultusgeschichte betonen, nicht recht zum Ziel; man versteht W.s Polemik um so weniger, als er selbst im Vorhergehenden (S. 27f. u. ö.) in der christlichen Liturgie eine complexio jüdischer und hellenistischer Elemente sieht. Wie bei früheren Arbeiten W.s hat man auch bei dieser den Eindruck, daß sein Charisma mehr die typologische als die genealogische Analyse ist; mit feinem Organ und weit gespannter Vergleichung bestimmt er den Charakter irgendeines Quellenstücks auf Grund seiner Verwandtschaft, während ihm die Rekonstruktion in bestimmten Zusammenhängen der Zeit, des Ortes, der Personen vollzogener Prozesse weniger liegt.

In derselben Weise wird im 2. Heft die andere Seite der Eucharistie neben dem mimetischen Mysterium, das Opfer, behandelt. Es war ja längst bekannt, daß als Opfer ursprünglich nicht die Konsekration, sondern die Darbringung der Stoffe durch die Gemeinde bezeichnet und aufgefaßt wurde, daß diese sich anfänglich nicht auf Brot und Wein beschränkte, daß die Eucharistie eine vollständige Mahlzeit war, und daß erst sekundär die Agape als eine nichtkultische Mahlzeit abgespalten, die kultische Darbietung auf Brot und Wein beschränkt, als opfernd nicht die Gemeinde, sondern der konsekrierende Priester, als Opfer nicht die Darbringung, sondern die „Schlachtung" aufgefaßt wurde. W. weist nun, ein ihm geschenktes Manuskript Boussets dabei verwertend, starke, verbreitete und dauernde Reste des alten Darbringungs- und Gemeindeopfers in den Meßliturgien aller Provinzen nach und stellt so die eben angedeutete Anschauung durch eine Fülle von z. T. neuen Zeugnissen auf eine breitere und festere Grundlage, gewinnt auch manchen bedeutsamen Zug für die Geschichte der Verdrängung und Nachwirkung der „Darbringung" und damit für die des christlichen Kultus. Was dem wiederum aus nichtliturgischen Quellen hinzugefügt und weiter über Entstehung und Herkunft des Meßopfers ausgeführt wird, ist wenig erheblich, zumal die darüber bereits vorhandene reiche Literatur kaum herangezogen wird. Z. B. wird Wielands Schrift „Mensa et Confessio" zwar — anscheinend nachträglich — gelegentlich zitiert, aber nicht seine zweite über den vorirenäischen

Opferbegriff (1909), die für den Verf. um so wichtiger wäre, als sie durch seine Aufstellungen z. T. (m. E. weithin zutreffend) modifiziert wird. Auch über die Agape, die nicht- oder halbkultischen Oblationen, jüdische Mahlopfer u. a. findet man in der Literatur wesentlich mehr, als W. erkennen läßt. Endlich wäre über die Verbindung von Mysterium und Opfer, die auf verwickelteren Zusammenhängen beruht, als es bei W. hervortritt, noch manches zu sagen. Diese Bemerkungen sollen aber den Dank nicht schmälern, den der Verf. durch die ebenso umfassende und eindringende wie ertragreiche Analyse der Liturgien verdient hat.

S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096 detexit adiectisque commentariis criticis primus edidit Germanus Morin O. S. B., accedunt S. S. Optati Milevitani, Quodvultdei Carthaginiensis episcoporum aliorumque ex Augustini schola tractatus novem. Campoduni et Monaci ex typographia Koeseliana MCMXVII. XXXVI, 250 S., eine Schrifttafel. — Die nicht genug zu schätzende Übersicht über seine literarischen Schöpfungen, die Augustin selbst gegen Ende seines Lebens in seinem trotz der Konfessionen originellsten Werke, den retractationes, gegeben hat, umfaßt bekanntlich leider nur die in Buchform gehaltenen, während er zur retractatio der epistulae und sermones nicht gekommen ist. Über die letzteren haben wir in dem der Vita Augustini des Possidius angehängten indiculus eine summarische Übersicht, welche der Kritik der hsl. Überlieferung zur Grundlage zu dienen hat. Diese bietet den Predigtnachlaß A.s weit zerstreut, textlich vielfach verstümmelt oder interpoliert und in den Sammlungen mit unechtem Gut verbunden. Morin hat die Sammlung und die Textherstellung des Echten ja schon mehrfach durch glückliche Entdeckungen und scharfsinnige Kombinationen gefördert, mit denen er die grundlegende Arbeit der Mauriner und ihrer älteren Nachfolger weiterführte. Seine früheren, in der Rev. Bén. veröffentlichten Funde sind in den Études, textes, découvertes 1 (= Anecdota Maredsolana II) 1913 zusammengestellt. Sie werden aber sämtlich an Umfang und Wert weit übertroffen durch die reiche Beute, die er in einer Wolfenbütteler (ehemals Weißenburger) Hs. des 9. Jhd. machte und in dem eingangs genannten, mit liturgischer Pracht ausgestatteten Band 1917 herausgab, der wegen der Kriegsverhältnisse erst jetzt in dieser Zeitschrift besprochen werden kann.

Die Hs. (G) enthält 95 in üblicher Weise über den Lauf des Kirchenjahres verteilte Predigten, von denen M. 42 mitteilt, weil sie zum größeren Teil bisher ganz unbekannt (34), im übrigen nur in mehr oder weniger verstümmelter Fassung gedruckt waren. Die vielfach bessere Überlieferung der auch sonst nachgewiesenen Stücke in der Hs. G (vgl. praef. p. III. IV. IX. X. XIV. XVIII. XXIX; M. hatte mehrfach die Genugtuung eigene, früher gemachte Verbesserungsvorschläge bestätigt zu finden, vgl. p. XI. XIII; für schlechtere Überlieferung in G werden p. V. VII. IX. XX. XXII. XXIII. XXVII. XXVIII. XXIX Beispiele notiert) erweckt nicht nur starkes Vertrauen zu den von ihr erstmalig und bisher einzig bezeugten, sondern muß auch dazu anregen, sie für die von M. nicht abgedruckten zu benutzen. Wie bedeutsam die Verbesserungen sind, die sich aus G gewinnen lassen, zeigt etwa die Herstellung der alten Symbolform in sermo 213 der Mauriner (= I bei M.), womit sich die auf den dem receptus gleichlautenden Symboltext gestützten Bedenken gegen die Echtheit der Predigt erledigen (die Angaben bei Hahn, Bibl. der Symbole, 3. Aufl., S. 39 und Lietzmann, Altkirchliche Symbole, 2. Aufl., S. 11 sind entsprechend zu berichtigen). Die vollständigere Fassung, in der M. den schon von Caillau und Mai gedruckten sermo XXIII

seiner Sammlung bieten kann, liefert uns ein Zeugnis Augustins für den Ambrosianischen Hymnus „Apostolorum passio diem sacravit saeculis“. Der geschichtlich interessante pseudoaugustinische Traktat de tempore barbarico (Appendix IX) ist erst jetzt lesbar geworden. — Daß wir in den 25 neuen ihm zugewiesenen Predigten lauter echte Werke A.s haben, müssen (und dürfen) wir bis zu weiterer Prüfung für die meisten derselben dem gewiegten Kenner glauben, der sie ans Licht gezogen hat und sich dafür auf stilistische und bibeltextliche Beobachtungen sowie sonstige mit anderen sermones A.s verwandte Züge stützt. Für einige Stücke aber kommen äußere Zeugnisse bestätigend hinzu. So besitzen wir nun die nicht weniger als vier Predigten auf den hl. Cyprian, die Possidius erwähnt, und von denen bisher nur eine aufgefunden war. Von den neuen (M. 26. 27. 28) enthält eine ein umschreibendes Verzeichnis der Werke Cyprians und ist dadurch ein auch für deren Überlieferungsgeschichte wertvolles Dokument (vgl. Bull. de l'anc. lit. chrét. 1914, S. 16—22). Die beiden anderen, von denen eine speziell gegen die Donatisten und ihre falschen Martyrien gerichtet ist, bringen textkritisch bedeutsame Zitate aus den jüngst so viel erörterten Akten der Cyprianischen Passion (vgl. Reitzenstein, Gött. Nachr. 1919, S. 178 ff.). Ebenso liegt uns nun die gleichfalls von Possidius angeführte Predigt zu Ehren der Szilitanischen Märtyrer vor (Nr. 30). Andere Reden (Nr. 3. 5) galten schon für Eugipius, Beda, Florus, die sie exzerpierten, als Augustinisch, und die von M. als Perle der ganzen Sammlung bezeichnete de ordinatione episcopi (Nr. 32) ist durch eine Berufung auf die collatio cum Donatistis von 411 gesichert (vgl. über diese Predigt auch Rev. Bén. 30, 1913, S. 393—412). Daß wir es in Nr. 17, wo die Bekehrung eines Häretikers durch Augustins Predigt erwähnt wird, mit der ep. 170 besprochenen Bekehrung des Eunomianers Maximus, eines Arztes in Thenae, zu tun haben, darf als höchst wahrscheinlich gelten. — So willkommen diese neuen Predigten A.s sind [1] — sie bieten solchen, die A. als Homileten an Proben kennen lernen wollen, eine mannigfaltige und reichhaltige Auswahl —, geschichtlich noch wertvoller sind die 9 nichtaugustinischen Sermones, die M. in seinem Appendix zusammenstellt. Von ihnen war nur de tempore barbarico (App. Nr. 9), aber in schlechtem und unvollständigem Text, bereits von Mai veröffentlicht. Caesarius von Arles hat die Ansprache in ähnlicher Lage während der Belagerung seiner Stadt durch Franken und Burgunden für eine eigene benutzt. M. hat sie mit 11 anderen pseudoaugustinischen Reden schon früher dem Quodvultdeus, dem Bischof von Carthago zur Vandalenzeit, zugeschrieben (Rev. Bén. 31, 1914/1919, S. 156—162). Ihm möchte M. nun auch noch eine Predigt über das Vaterunser (App. Nr. 4), über die Auferstehung (App. Nr. 7, für diese steht auch die Abfassung durch Augustin selbst nach M. zur Frage) und eine auf Perpetua und Felicitas (App. Nr. 8) vindizieren. Diese Zuweisungen sind freilich nicht mehr als bloße Möglichkeiten, denen andere gleichberechtigte gegenüberstehen. Auch der M.s Vermutungen weiterführende Franziskaner Franses hat sie in seiner Dissertation „Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischof von Carthago“ [2], nicht zu erhärten vermocht. Als gesichert darf nur die

1) In der Rev. Bén. 34, 1922, S. 1—13 publiziert M. bereits einen weiteren Fund: Sermon inédit de St. A. sur les huit béatitudes; eine Predigt über dies Thema war durch Possidius genannt, aber bisher textlich nicht bekannt. Ebenda verweist M. auf einen von Wilmart in der Revue d'Ascétique et de Mystique 1921 (mir nicht zugänglich) veröffentlichten unbekannten echten Sermon aus einer Wiener Hs. s. XII/XIII.

2) Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Sem. München IV, 9. München, J. J. Lentner, 1920. — Außer den Predigten will Fr. dem Q. noch das bekannte

afrikanische Herkunft dieser Stücke und die aus dem 5. Jhd. gelten. Schon nicht mehr fest steht die Einheit ihres Verfassers, für die Anklänge und Parallelen nichts beweisen können; dazu bedürfte es vor allem einer sorgfältigen Untersuchung der Bibelzitate, die von Fr. nur eben gestreift ist und selbst eine Revision der Hss. zur Voraussetzung hätte. Außer diesen angeblichen Werken des Quodvultdeus finden wir im Appendix noch eine weitere Vaterunserpredigt (Nr. 3), eine Weihnachtspredigt (Nr. 1), eine Predigt über den bethlehemitischen Kindermord (Nr. 2, sie wird in einer anderen Hs. dem Optatus Milevitanus zugeschrieben) und zwei über das Evangelium vom Gang nach Emmaus (Nr. 5. 6). — Daß die Ausgabe technisch-wissenschaftlich allen Ansprüchen genügt, versteht sich bei M. von selbst. Lästig ist es jedoch, daß aus druckästhetischen Gründen der Apparat an das Ende jeder Predigt anstatt unter die Seite gesetzt wird, und daß ein Inhaltsverzeichnis fehlt; in den Nummernangaben der Übersicht praef. p. XXXIf. sind ein paar kleine Versehen zu berichtigen. Einige wertvolle Notizen zu Einzelheiten bietet das Referat von Weyman (Hist. Jahrb. der Görresges. 1918/19, S. 294—304), Vorschläge zu Textverbesserungen die Besprechung von A. Jülicher, ThLZ. 1919, S. 57.

Adolf von Harnack, Augustin; Reflexionen und Maximen aus seinen Werken gesammelt und übersetzt. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. XXIII, 231 S. — Joseph Bernhart, Augustinus, ein Lesebuch aus seinen Werken, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet. O. C. Recht, Verlag, München, 1922 (Katholikon, Werke u. Urkunden Bd. III. 285 S.). — Hermann Hefele, Des hl. Augustinus Bekenntnisse, übertragen und eingeleitet. Jena, Eugen Diederichs, 1921. XIX, 316 S. — Karl Völker, Augustinus, der Gottesstaat, die staatswissenschaftlichen Teile übersetzt, mit teilweisem lateinischen Begleittext versehen und behandelt (Die Herdflamme, herausgegeben von Othmar Spann, 4. Bd.). Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1923. 194 S. — Der gewaltige Umfang des Schrifttums Augustins hat es bisher verhindert und wird es wohl noch geraume Zeit verhindern, daß jemand den Mann und sein Leben in seiner Ganzheit erfaßt und darstellt; es gilt noch immer, und modernen Ansprüchen gegenüber in gesteigertem Sinn, das Wort seines Biographen Pontius, daß ein Menschenleben nicht ausreicht, seine Bücher zu lesen. Das Bild, das von ihm von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wird, ist wesentlich bestimmt durch die „Bekenntnisse" und den „Gottesstaat". Und wenn es auch gelten dürfen wird, daß diese beiden Quellen das Ganze zwar nicht erschöpfen, aber es doch enthalten, so bleibt doch zu wünschen, daß mehr von ihm bekannt werde. Gleichzeitig von zwei verschiedenen Seiten wird der dankenswerte Versuch unternommen, wenigstens durch Auszüge in Übersetzung „einem idealen Publikum" (Harnack)

Werk de promissionibus et praedictionibus Dei, das seit Cassiodor unter Prospers Namen läuft, zuweisen; aber das bleibt ganz unsicher und hat nicht unerhebliche Differenzen im Bibeltext gegen sich. Der Beweis verfährt einfach so: de tempore barbarico II (= Morin App. 9) muß in Carthago 439 von einem Bischof, also von Q. verfaßt sein. Ihr Verfasser ist identisch mit dem der 11 anderen Predigten, also ist dieser ebenfalls Q. Bei den neuen und drei weiteren ebenfalls von Morin für Q. in Anspruch genommenen pseudoaugustinischen Sermones verzichtet Fr. auf bestimmte Behauptungen und begnügt sich mit einer „nicht einwandfrei nachzuweisenden Vermutung"; aber um mehr kann es sich auch bei den anderen Stücken nicht handeln. — Die fleißige Arbeit Fr.s trägt zur literarischen Charakteristik der Predigten sonst manches bei.

eine reichere Auswahl zugänglich zu machen. A. von Harnack hat sich absichtlich nicht „auf ein Hundert solcher Aussprüche beschränkt, die heute geschrieben sein könnten und der Gegenwart sofort verständlich sind", sondern er hat in nicht weniger als 557 Stücken ein Bild des geschichtlichen Augustin im Rahmen nicht unserer, sondern seiner Zeit und Interessen zeichnen wollen. Mit Fug hat er die Konfessionen dabei zurückgestellt; die kann und soll man ganz lesen, und gerade unter denen, die sie kennen, werden sich diejenigen finden, die mehr wünschen. Sehr zu begrüßen ist, daß die Briefe dafür stark herangezogen werden. Vorwiegend sind kurze, in sich verständliche, spruchartige Äußerungen, eben „Maximen und Reflexionen" ausgewählt, gesammelt aus mehr als 50 verschiedenen Schriften Augustins, Briefe und Predigten ungerechnet; die zusammenhängende Spekulation und Demonstration mußte zurücktreten. Aber sie ergibt sich in ihrem Kerngehalt aus der Zusammenstellung in sachlichen Gruppen: Persönliches, der Philosoph und Lehrer, Gott, die Liebe, Ethisches, Christus, die Kirche, das Weltreich. Nur wenige Seiten „Einführung" geben in klassischer Kürze mit einer Skizze der Entwicklung Augustins, seiner Kämpfe mit sich selbst und anderen, das zum geschichtlichen Verständnis Nötige an die Hand. — Etwas anders hat Bernhart seine Sammlung angelegt. Er hat eine weit geringere Zahl von Stücken (reichlich 100 aus etwa 20 verschiedenen Schriften), aber diese in größeren Ausschnitten zusammengestellt und zu einer Art von theologischem System verbunden: veritas, visio Dei, Trinitas creatrix, summum bonum, lex aeterna, malum, amor-caritas-pietas, Christus, gratia, civitas Dei, saeculum, mater ecclesia (nur die Überschriften sind lateinisch). Unter denselben Titeln zeichnet die ein volles Drittel des Buches umfassende Einleitung den großen Lehrer der Kirche, übrigens ohne jede kirchliche Befangenheit; vielmehr wird das Gebrochene der Anschauungen Augustins überall kräftig herausgestellt. In glücklicher Zurückdrängung aller gelehrten Details und weitgehender Auflösung der historischen Form werden die tragenden Gedanken eindrücklich hervorgehoben und die durchgehende Gegensätzlichkeit der neuplatonischen und katholischen Elemente (S. 88 scheint eine Verwechslung mit Caesarius von Arles unterlaufen zu sein, da von einer Schwester Augustins, die ein Frauenkloster leitete, nichts bekannt ist). So ergänzen sich die beiden Sammlungen in dem, was sie unterscheidet. Wer dem Menschen und Christen in seiner verwickelten Vielseitigkeit, deren in tausend Farben gebrochene, die Überlieferung einer Kulturwelt in sich umfassende Einheit mehr im Charakter als im System liegt, näher kommen will, findet in Harnack den Führer; wer den Fundamentaltheologen des Katholizismus und damit mittelbar der ganzen abendländischen Kirche beider Konfessionen in den Hauptlinien kennen lernen will, lasse sich von Bernhart leiten. Beide Verfasser wissen so gut wie jeder, daß Auszüge das Ganze nicht ersetzen können und als solche gewissen Bedenken unterliegen, da das Einzelne für sich anders wirkt als im Zusammenhang des Ganzen, in dem es konzipiert ist, und die Auswahl immer ein fremdes Interesse an den Gegenstand heranbringt; aber sie haben recht, daß sie „das Bessere nicht des Guten Feind" werden lassen, und werden vielen dienen, für die das Alles oder Nichts nur zum Nichts werden könnte.

Das gilt auch von Völkers originellem Versuch, dem für die Geschichte der abendländischen Gesellschaft unendlich folgenreichen ethisch-politischen Hauptwerk Augustins, dem Gottesstaat, durch Kürzungen zu neuer Wirkung in weiteren, nichttheologischen Kreisen zu helfen; denn es erscheint hier in einer „Sammlung der gesellschaftswissenschaftlichen Grundwerke aller Zeiten und Völker", in der ihm Schriften von Adam Müller und Auszüge aus Thomas von Aquino

vorangehen, die politischen Schriften Platos folgen sollen. V. gibt nach einer kurzen Einleitung Auszüge von wechselnder Ausführlichkeit; der Gedankengang des Werkes und die Übersicht über seinen Inhalt wird in kurzer Paraphrase vollständig mitgeteilt, die für die Absicht der Sammlung bedeutsamen Stellen (aus dem Ganzen doch nur ein kleiner Teil) werden wörtlich übersetzt und zugleich lateinisch abgedruckt. Anmerkungen weisen die Zitate nach und bieten einige Realerklärungen.

Hefeles Übersetzung der „Bekenntnisse" übertrifft an Schönheit, Reinheit und Schwung der Sprache alle früheren Versuche. Sie kann denen, die das Original nicht zu genießen vermögen, wohl am besten einen Eindruck nicht nur seines Inhalts, sondern auch seines inneren Pathos', ja selbst des Stiles und des Rhythmus vermitteln; ganze Kapitel lesen sich wie in Prosa gesetzte Verse. Stichproben führen zuweilen auf Stellen, wo der Urtext nicht ganz verstanden oder wiedergegeben zu sein scheint. I, 4 4 „vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt" heißt wohl: „... sie sind stumm, so beredt sie (sonst) sein mögen", nicht: „wo schon die, die reden, stumm sind". I, 5, 5 „mala mea" wohl besser: „meine Leiden" (nicht: Sünden). I, 7, 12 „omnes conatus animantis": „alle Triebe des Lebendigen" (nicht: Lebens). II, 2, 3 verfehlen alle mir bekannten Übersetzungen den Sinn. „Quis mihi modularetur aerumnam meam et novissimarum rerum fugaces pulchritudines in usum verteret earumque suavitatibus metam praefigeret, ut usque ad coniugale litus exaestuarent fluctus aetatis meae, si tranquillitas in eis non poterat esse fine procreandorum liberorum contenta, sicut praescribit lex tua etc." Hier darf, was von tranquillitas— contenta verbunden ist, nicht auseinandergerissen werden, wie H. mit anderen tut, wenn er übersetzt: „... daß die Fluten meiner Jugendkraft, wenn sie schon keine Ruhe finden konnten, wären hingetrieben worden zum sicheren Strand der Ehe, zufrieden, Kinder zu erzeugen, wie deinGebot es befiehlt usw." Aug. unterscheidet hier aber nicht Unzucht, Ehe und Enthaltsamkeit, sondern zuchtlosen Geschlechtsverkehr, Geschlechtsverkehr in den Schranken der Ehe, Geschlechtsverkehr nur zum Zeugungszweck. Also ist etwa zu übersetzen: „... daß meine schäumende Jugend sich in den Schranken ehelicher Gemeinschaft ausgelebt hätte, wenn sie nicht in der Kindererzeugung Genügen und Beruhigung finden konnte" o. ä. II, 5, 10 vindicta muß trotz von Raumer mit „Rache" und das folgende egrediendum nicht „man braucht nicht ...", sondern „man darf nicht..." übersetzt werden; vgl. Gibb-Montgomery z. St. III, 3, 6 sind unter den eversiones und eversores gewiß keine „Rechtsbeugungen" von „Rechtsverdrehern" zu verstehen, da es sich um „Studenten" der ersten Semester handelt, sondern studentische Rohheiten, Bubenstreiche; daemoniorum sollte nicht mit „des Teufels" übersetzt werden, da das die Vorstellung verschiebt. III, 5, 9 neque heißt nicht „und". III, 7, 12 „non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est" heißt nicht: „... daß das Böse nur Verneinung des Guten und in sich selber gar nicht ist", sondern: „... daß das Böse nur Minderung des Guten bis zur Aufhebung des Seins überhaupt ist". IV, 9, 14 „hoc est (s. das Vorhergehende), quod diligitur in amicis et sic diligitur, ut rea sibi sit humana conscientia, si non amaverit redamantem aut si amantem non redamaverit, nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia benevolentiae". Die Übersetzung: „... wenn es (das Herz) ... nicht liebte ... und mehr vom Leib des anderen forderte als Zeichen ..." verfehlt die Konstruktion und den Wortsinn: nihil quaerens gehört nicht in den Bedingungssatz, sondern in den regierenden Satz mit ut, also ist zu übersetzen: „... daß sich der Mensch Gewissensbisse

macht, wenn er ..., und vom Leib des Geliebten nur Zeichen der Zuneigung fordert". VI, 16, 26 „currite, ego feram et ego perducam et ibi ego feram" heißt nicht: „... ich führe euch und bringe euch ans Ziel und ich bin's, der euch dorthin führt", sondern: „ich trage euch und bringe euch nach Haus und trage euch auch dort." VII, 12, 18 „et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur ..." heißt nicht: „... daß es ein Gutes gebe, das zugrunde gehen kann", sondern: „daß es Güter sind, die verderben" (s. den Fortgang). VII, 13, 19 „et absit, ut dicerem iam: non essent ista ..." heißt nicht: „ich will gewiß nicht sagen, es gebe diese Dinge nur", sondern: „fern sei es von mir, gleich zu sagen: so etwas sollte es nicht geben ...". Öfters ist die Wiedergabe freier als nötig und daher statthaft; die Übersetzung fügt Worte hinzu, die im Original nicht erscheinen; I, 6, 7 divitias „Fülle gütiger Gesetze"; I, 6, 10: „nisi contineres ea „wenn deine Hand ihm nicht Kraft und Richtung gäbe" (dies trifft übrigens auch den Sinn nicht); I, 10, 16 peccatorum autem tantum ordinator „die Sünde nur ordnest, nicht schaffest"; I, 16, 26 et saxa tua percutis et sonas dicens „und dröhnend schlägst du an dein Felsenufer, und deine Wellen rauschen, und ich höre"; II, 2 ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum „ich ging ... und mehr und mehr warf ich aus den Samen, der nur Schmerzen zeugt"; III, 2, 2 ist quamquam unübersetzt und „Leiden ist es" grundlos hinzugefügt; III, 7, 12 aliud „das Geistige" bestimmt, was Aug. unbestimmt läßt, u. a. m. — Die glänzend, fast überglänzend stilisierte Einleitung zeigt, daß die ungemein verständnisvolle Wiedergabe aus einer inneren Verwandtheit des Übersetzers erwächst. Sie zeichnet das Charakterbild Augustins als Komplex aller Gegensätze in der menschlichen Natur nicht nur sehr reizvoll, sondern gewiß auch zutreffend. Die leichte Überbetonung des Pathos vor dem Ethos mag anfechtbar sein und den antiken Geist stärker als historisch zulässig modernisieren, den Katholizismus Augustins romantisch temperieren. In gleicher Farbengebung wird das von ihm gespiegelte Bild seiner Zeit als Hintergrund gemalt, das widerspruchsvolle Jahrhundert des Untergangs der antiken Welt in ihrer Vollendung und des sich zur Weltkirche in Klärung und Trübung seiner enthusiastischen Anfänge entwickelnden Christentums. Die nicht biographische, sondern psalmartige Form der Bekenntnisse und das Wesen der Bekehrung als Entdeckung des Geistigen und Hinwendung zur Aktivität, in der es seine Wirklichkeit hat, wird fein hervorgehoben. — Für die ebenso grund- wie taktlose Behauptung auf dem Reklamestreifen, daß der „ursprüngliche Sinn der Bekenntnisse durch protestantische Aufklärung und Moderne bis zur Unkenntlichkeit entstellt" worden sei, ist H. hoffentlich nicht verantwortlich.

W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in heptateuchum (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgeg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, XIII, 3. 4). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1916. X, 390 S. — Die in Augustins Quaestiones und Locutiones in heptateuchum etwa 419 in großer Eile formlos zusammengestellten exegetischen Bemerkungen haben für das Problem seines Bibeltextes eine weit höhere Bedeutung als für seine Hermeneutik; denn bekanntlich hat er den schwer verständlichen lateinischen Text, der ihm vorlag, durch Vergleich des griechischen und verschiedener lateinischer Übersetzungen zu erklären versucht und uns so über die Bibeltexte seiner Zeit und Umgebung die wertvollsten Mitteilungen gemacht. Über der modernen wissenschaftlichen Behandlung dieser kostbaren Überlieferung schwebt jedoch ein Unstern. Die Leitung des Wiener Corpus vertraute diese wie andere Schriften Augustins J. Zycha zur Neuheraus-

gabe an, dessen in jeder Hinsicht ungemein träge Arbeit (CSEL. XXVIII, 1894. 1895) vor allem die Herstellung des Augustinischen Bibeltextes völlig verfehlte. Z. war der Meinung, daß man die Itala Augustins nur wiedergewinnen könne, wenn man die hs. Überlieferung nach der LXX korrigiere, und als LXX diente ihm der Tischendorfsche Druck! Er verschmähte nicht nur alle Vorarbeiten, die ihm die biblische Textkritik zur Verfügung stellte, sondern nutzte nicht einmal die überaus wichtigen Exzerpte des Eugipius aus. Demgemäß war die erste Bedingung für eine fruchtbare Untersuchung der Qu. und Loc., daß sie sich von der Z.schen Ausgabe, wenn man dies Wort gebrauchen darf, löste und auf die handschriftliche Überlieferung zurückgriff. Rüting hat das aber nicht getan, sondern seinen Untersuchungen die Z.schen Phantasietexte zugrunde gelegt, nur hie und da einige schüchterne Zweifel an dessen Textherstellung äußernd; die Eugipiusexzerpte ignoriert auch er. Dabei ist er durch eine Bemerkung Bardenhewers auf die an Z. geübte Kritik aufmerksam geworden (S. 113) und hätte nur einige dieser Kritiken nachzuschlagen brauchen, um sich auf den rechten Weg leiten zu lassen (vgl. etwa A. Jülicher, G. Krüger, E. Preuschen ThLZ. 1892, S. 130ff. 421ff.; 1895, S. 364ff.; 1897, S. 629ff., ferner Revue critique 1896, S. 104ff. u. a.). Die zweite Bedingung für eine förderliche Arbeit war eine ausreichende Kenntnis der in Betracht kommenden bibeltextlichen Überlieferung. Hier weckt das „Literaturverzeichnis", bzw. seine Lücken, schlimme Befürchtungen, die das Buch selbst dann noch weit übertrifft. R. kennt nämlich nur zwei LXX-Texte, den Alexandrinus und — Tischendorf (1887). Er benutzt weder Swete noch Brooke-Mc Lean. Von den altlateinischen Texten des Heptateuch kennt R. nur einen, den Lugdunensis, von dessen Ausgabe aber nur die erste 1881 erschienene Hälfte, während ihm die zweite (1900!) erst „während des Druckes" (1916!) zugänglich geworden ist (S. 366). Weil in der ersten Hälfte der Herausgeber dem lateinischen Text des Lugd. einen Abdruck der LXX zum Vergleich gegenübergestellt hat, behauptet R., die Hs. sei „bekanntlich biling" (S. 112)!! Wo Aug. den Graecus nicht mit griechischen Worten anführt, benutzt er nach R. eine sklavische lateinische Übersetzung desselben, nämlich die Itala (S. 19. 105); es ist unfaßlich, wie man Augustins deutliche Absichten und ausdrückliche Aussagen so mißverstehen kann. Daß der Lugd. stellenweise nach Augustins Vorschlägen einer besseren Übersetzung korrigiert worden sei, wird dem Verf. niemand glauben, der die Entwicklung des lateinischen Bibeltextes ein wenig kennt. Auch die Art, wie die Bibelstellen ausgeschnitten und die Varianten gruppiert oder vielmehr nicht gruppiert werden, läßt elementare Vertrautheit mit textkritischen Problemen vermissen, und so steht R. denn den verschiedenen Fassungen des biblischen Textes bei Aug. selbst, die er im Widerspruch zu dem von ihm festgestellten einheitlichen Gepräge zusammenstellt (S. 121ff.), hilflos gegenüber. Die ganze textkritische Hälfte des Buches ist unter diesen Umständen Makulatur, und es ist befremdlich, daß es in den „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte" Aufnahme finden konnte. Für den Verf. hat nun freilich das eigentliche Interesse (anders wohl als bei den allermeisten seiner Leser) nicht der von Aug. benutzte Bibeltext, sondern seine Exegese; sie kommt in der zweiten Hälfte des Buches zur Darstellung. Wir erhalten eine trotz nicht eben praktischer Disposition und oft unklarer Ausdrucksweise brauchbare Übersicht über den Inhalt der Quaestiones und Locutiones. Der Abschnitt „Parallelen bei anderen Exegeten" und die karge Zusammenstellung „Endergebnis" bleiben jedoch in dürftigen Bemerkungen stecken und führen an die historischen Probleme nicht heran. Man stößt auch hier immer

wieder auf auffallende Mängel in der Literaturkenntnis und allerlei Flüchtigkeiten; so wenn den Tatsachen zuwider behauptet wird (S. 184), das Wort apsidisca fehle im Thesaurus, oder S. 200 zu einem Bibelzitat Cyprians eine Variante und ein Kodex angeführt werden, die nicht existieren, oder mehrfach pseudocyprianische Schriften als Cyprian zitiert werden, oder (S. 175) die von Batiffol entdeckten, viel besprochenen und zweifellos abendländischen „Tractatus Origenis" dem Origenes zugeschrieben werden usw. H. v. Soden, Breslau.

Wilpert, der vorzüglichste Kenner des altchristlichen und mittelalterlichen Roms, veröffentlicht im Bulletino della commissione archeologica comunale 1923 eine eingehende Studie über die Skulpturen des Frieses am Triumphbogen Konstantins des Großen. Diese Denkmäler haben bekanntlich schon die verschiedenartigsten und unglaublichsten Erklärungen erfahren. Nach Wilperts Deutung hat der Bildhauer in chronologischer Folge dargestellt, wie Konstantin als junger Reiteroffizier eine Expedition des Kaisers Galerius in Asien anführt, dann seinen Triumphzug über besiegte Franken und Alemannen, die Einnahme von Susa und den Sieg am Ponte Molle über Maxentius, endlich eine kaiserliche Ansprache auf der Rednerbühne und eine Geldverteilung an das Volk. Die Köpfe des Kaisers Konstantin sind bei einem heidnischen Bildersturm, vielleicht unter Eugenius, zerschlagen worden, aber ein Kopf ist den Zerstörern entgangen (auf dem ersten Relief) und einer erkennbar geblieben (auf dem dritten Bild). — Wilperts Arbeit ist ein Hinweis auf sein Monumentalwerk über die altchristliche Plastik, das unter dem Titel „Corpus sarcophagorum christianorum Urbis" erscheinen wird.

H. Delehaye, La légende de Saint Eustache (Bulletin de l'Académie royale de Belgique 1919, Nr. 4, S. 175—210). — Der in Heiligenstoffen hervorragend bewanderte H. D. setzt sich mit der bisherigen Forschung über die literarische Entstehung der Eustachius-(Eustathius-)Legende (s. C. Clemen in ThLZ. 1917, Sp. 257 ff. und ZKG. 1920, S. 168) auseinander und stellt fest, daß mit ihr unter den parallelen östlichen Volkserzählungen, durch deren Wandern nach dem Westen sie sich mangels einer lokalkultischen Unterlage (p. 34) allein erklärt, mehr noch als die indischen eine armenische (p. 24) sich nahe berührt.
Hennecke, Betheln.

Mittelalter

Marius Besson, Nos origines chrétiennes. Etude sur les commencements du christianisme en Suisse romande. Fribourg, 1921. 139 S. — Der gelehrte Bischof von Lausanne-Genf faßt in dieser Schrift seine eigenen zahlreichen Studien und die bisherige Forschung überhaupt zu einer für weitere Kreise berechneten, äußerst anschaulichen Darstellung der Kirchengeschichte der französischen Schweiz bis zur Gründung des Königreiches Burgund i. J. 888 zusammen. Der erste Teil zeichnet den geschichtlichen Hintergrund und entwirft dann unter ehrlichem Verzicht auf die Heranziehung des Legendenstoffes an Hand der (nicht hinter das 4. Jahrhundert zurückführenden) archäologischen Funde und von Stiftungsurkunden ein Bild von der Entstehung christlicher Gemeinden und Kirchen und von der allgemeinen Frömmigkeit. Im zweiten Teil behandelt B. die Geschichte der drei Bistümer Wallis, Genf und Lausanne und ihrer Bischöfe: in bezug auf Lausanne teilt er die von Duchesne aufgebrachte These, daß das Bistum Lausanne das ehemalige Bistum Windisch sei, indem der Bischofssitz von Windisch, nicht wie man sonst annimmt, nach Konstanz, also in eine andere

Civitas und Provinz, sondern innerhalb der Civitas Helvetiorum bei der Teilung des fränkischen Reiches von 561 zunächst nach Aventicum und dann um 590 nach Lausanne verlegt worden sei. Der dritte Teil bringt die Geschichte der Klöster St. Maurice, St. Imier, St. Point, Romainmotier, St. Ursanne und Moutier-Grandval. Der Text ist von 32 Tafeln mit Reproduktionen archäologischen Materials begleitet. Ernst Staehelin, Thalheim (Aargau).

Die ältere Bonifatiusforschung hat ebensowenig wie die mittelalterlichen Autoren sich bemüht, des Heiligen Leben irdisch, d. h. nach Zeit und Ort, fest zu verankern; begnügte man sich doch fast allgemein damit, die Quellen auszuschreiben, statt sie geistig zu durchdringen. Die „Biographien“ von Wolffgang Eder (Das Leben und Leyden deß heiligen Bonifazij usw., Ingolstadt 1588), Joannes Letznerus, Historia S. Bonifacij (Hildesheim 1602), Weygandt (S. Bonifacius archepiscopus etc., Diss. Würzburg 1706), der anonyme „Kurtze Auszug aus der Lebens-Beschreibung des ... Bonifacii“ [ca. 1760], desgleichen Gregor Weismüller (Glorreicher Blutzeug und Glaubens-Vatter in Deutschland S. Bonifacius, Duderstadt 1769), Friedrich Geißler (Bonifaz der Teutschen Apostel, Erlangen 1796), Josias Friedrich Christian Loeffler (Bonifacius oder Feyer des Andenkens an die erste christliche Kirche in Thüringen usw., Gotha 1812) überragen kaum die Darstellungen von Wilibald (8. Jhd.) bis Otloh (11. Jhd.) an konkretem Gehalt und sachlicher Zuverlässigkeit. Ein merklicher Fortschritt hebt erst mit dem Aufblühen einer streng realistisch-empirischen Geschichtswissenschaft zu Anfang des 19. Jhd.s an. Hier eröffnet die Reihe ein Berliner Theologiestudent J. Carolus Lindenberg, Narratio de Sancto Bonifacio, Berolini MDCCCXXI, den ich wiederentdeckt habe; vgl. Franz Flaskamp, Ein neues Bonifatiusleben (Hist.-Pol. Blätter 171, 1923/I, S. 425).

Auf verhängnisvolle Wege ist die Bonifatiusforschung jüngst durch die Konstruktionen Karl Heinrich Schäfers geführt: Wo stand die von Winfried-Bonifatius ums Jahr 722 gefällte Donnereiche? (Köln. Volksztg. 60, 1919 Okt. 19., Nr. 821; dazu Fuldaer Bonifatiusbote 36, 1919, S. 327); Ders., Hofgeismar die Stätte der von Winfried-Bonifatius gefällten Donnereiche (Sonderabdruck der Kasseler Allg. Ztg. 1919, Nr. 240, Kassel 1919); Ders., Missionsstätten des hl. Bonifatius in Hessen (Fuldaer Geschichtsbl. 14, 1920, S. 65 bis 75. 113—128); Ders., Frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Hessen (ebd. 14, 1920, S. 97—112); Ders., St. Bonifatius — und Hofgeismar. Eine Richtigstellung (Hessenland 35, 1921, S. 133ff) u. a. Um die Kritik dieser phantastischen Aufstellungen hat sich besonders Prof. Dr. Arthur Fuckel-Kassel († 8. Jan. 1923) verdient gemacht, — vgl. u. a.: Die Donareiche bei Geismar (Hessenland 34, 1920, S. 1ff.), ferner F. Pfaff, Hat die von Bonifatius gefällte Donareiche in Hofgeismar gestanden? (Ebd. 35, 1921, S. 84ff. 136ff.); Franz Flaskamp, Die Bekehrung Hessens zum Christentum (Vortrag im Hessischen Geschichtsverein zu Kassel am 20. Nov. 1922 (ebd. 36, 1922, S. 163); auch W. Jestädt, Wo stand die vom hl. Bonifatius gefällte Donareiche? (Fuldaer Geschichtsbl. 14, 1920, S. 17—27. 36—48), der aber leider, wenig methodisch, viel Unkraut neben gutem Weizen aufschießen läßt. Zur Sache „Örtlichkeit der Geismartat“ vgl. das besonnene Urteil von Klemens Löffler, Der Hülfensberg im Eichsfelde. Seine falschen Ansprüche und seine wirkliche Bedeutung (Neue Mitteilungen des Thüringisch-sächs. Vereins für Erforschung des vaterländischen Altertums und Erhaltung seiner Denkmale 24, 1909, Sonderabdruck Breslau 1909, S. 16 A. 1); Heinrich Boehmer, Zur Ge-

schichte des Bonifatius (Ztschr. f. hess. Gesch. u. Landesk. 50 [N. F. 40], 1917, S. 188 A. 5).

Als Todesjahr des Bonifatius hat Michael Tangl, Das Todesjahr des Bonifatius (Ztschr. f. hess. Gesch. u. Landesk. 37 [N. F. 27), 1903, S. 223—250) und: Studien für Neuausgabe der Bonifatius-Briefe I (Neues Archiv d. Gesellsch. f. ä. dt. Geschichtsk. 40, 1916, S. 788ff.), anschließend und ergänzend auch Gregor Richter, Bonifatiana IV (Todesjahr des hl. Bonifatius) (Fuldaer Geschichtsbl. 5, 1906, S. 129—149), das Jahr der Fuldaer Überlieferung = 754 erwiesen. Was neuerdings George Washington Robinson, The Life of Saint Boniface by Willibald, Cambridge (Massachusetts)-London, 1916, S. 80 A. 2; 89 A. 2; 91 A. 1 zugunsten wieder der Mainzer Tradition = 755 vorbringt, ist — zum mindesten — ganz belanglos. Ob Bischof Lul von Mainz an der Synode zu Verneuil 755 (cf. ed. Alfred Boretius = MG. LL. sect. II Capit. reg. Franc. I_1, Hannover 1881, 32—37 Nr. 14; ed. Albert Werminghoff = MG. LL. sect. III Conc. II_1, ib. 1906, 54 Nr. 8: Concilium Vernense v. 11. Juli 755) teilgenommen hat, steht dahin, ist aber nicht unwahrscheinlich; vgl. Tangl, Epp. sel. I, 237 n. 1. Indessen diese hat doch erst am 11. Juli getagt. Darum haben wir auch keinen Grund, schon für die Monatswende Juni/Juli 755 einen Pfalzbesuch Luls, wie Willib. V. Bonif. c. 8 (ed. Levison 54, zum Todesjahr des Bonifatius) ihn erwähnt, aus diesem Anlaß anzunehmen. Aber selbst, wenn ein solcher sich nicht nur „vermuten", sondern geradezu als unzweifelhaft dartun ließe, würden damit doch Tangl-Richters allseitig erwogene, vom Zeugnisse wichtigster Überreste wie zuverlässigster Berichterstattung getragene Darlegungen auch nicht im mindesten erschüttert.

Franz Flaskamp, Münster.

In den Historisch-politischen Blättern 171, 1923, S. 497—512, beschreibt Oscar Braun den „Palmsonntag in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge" auf Grund der den Ritus des hlg. Grabes schildernden Handschrift von Barletta (vgl. Kohler, Revue de l'Orient latin 8, 1900/01, S. 383ff.; Wessels, Analecta Ordinis Carmelitarum 1, 1909, S. 95ff.) und des aus dem Neisser Kreuzherrnkloster stammenden, in der Breslauer Universitätsbibliothek aufbewahrten, vollständigeren Ordo divini officii (vgl. Schönfelder, Die Prozessionen der Lateiner in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, im Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1911, S. 578ff.; danach der Text von Braun S. 510ff.). B. datiert die beiden Texten zugrunde liegende Vorlage auf die Zeit nach 1130 und mindestens vor 1166. Er erweist den abendländischen Charakter dieser lateinischen Prozessionsordnung durch Vergleich mit dem griechischen Typikon der Kar- und Osterwoche nach dem Ritus der Anastasis (vgl. Baumstark im Oriens Christianus 5, S. 226ff., bes. S. 263ff.) und genauer den gallischen Ursprung (vgl. dort die alte Beschreibung der Palmarumfeier durch die Silvia Aquitana).

Zscharnack.

Georg Graf, Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert. (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. Bd. II.) Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1923. IX, 208 S. — Der Verf. führt durch die vorliegende Arbeit selbst den Kenner der koptischen Kirchengeschichte in ein unbekanntes Gebiet. Den Gegenstand der Untersuchung bildet der Reformversuch eines gewissen Markus ibn al Ḳanbar, eines Priesters der kpt. Kirche in der 2. Hälfte des 12. Jhd.s, der aber wegen seiner reformatorischen Gedanken mit seiner Kirche in Konflikt geriet und schließlich sich

gezwungen sah, seinen Übertritt zu der melchitischen, d. h. der griechischen Kirchengemeinschaft zu vollziehen. Diese Neuerungen bezogen sich in erster Linie auf die Einführung der Beichte vor dem Priester, weniger tiefgreifend sind die Aufhebung des Fastens in der ersten Woche der Quadragesima, an den Festen der 40 Märtyrer und der Verkündigung, dazu die Genuflexionen am Pfingsttage, die Sitte, die Haare lang zu tragen, und der alleinige Gebrauch von Weihrauch. In der Glaubenslehre hat er später den Dyophysitismus der Melchiten vertreten. Die Schriften des Reformers sind sämtlich untergegangen; wir sind daher ausschließlich auf die Darstellungen der Gegner angewiesen, unter denen sein Zeitgenosse Michael, Bischof von Dimijât (Damiette), hervorragt, der in einem offenen Briefe wegen der dogmatischen Kontroverspunkte und in einer besonderen Schrift, betitelt: „Die Gebräuche, durch welche sich die orthodoxen Kopten von allen Gläubigen und andersgläubigen Häretikern absondern“, als Apologet seiner Kirche aufgetreten ist. Diese letzte Schrift bildet den Mittelpunkt der Untersuchungen; auch ist am Schluß S. 147 ff. eine deutsche Übersetzung der Schrift beigegeben. Unser Interesse haftet besonders an der Kontroverse auf dem Gebiete der Bußdisziplin. Markus will die sakramentale Beichtpflicht einführen, und hier nun entsteht die Frage, ob deren Einführung eine völlige Neuerung oder eine Erneuerung eines früher bestehenden Brauches war. Der Verf. tritt an der Hand einiger Quellenstellen für den letzteren Standpunkt ein, aber m. E. ist das ein Gewaltstreich. Michael hat unbedingt recht, wenn er behauptet, daß die koptische Kirche niemals die sakramentale Beichte gekannt hat, wenn wir auch seine Argumente, insbesondere seinen Traditionsbeweis ablehnen müssen. Wenn der Verf. von einem Abkommen der Beichtübung in der koptischen Kirche orakelt und dies als die Folge des seit Jahrhunderten sich fortsetzenden Niederganges des religiös-sittlichen Lebens in Ägypten hinstellt (S. 53), so ist dafür auch nicht der Schatten eines Beweises gebracht. Sein katholischer Standpunkt verbietet es ihm, ohne vorgefaßte Meinung an die heikle Frage heranzutreten, ob denn vor der Trennung der monophysitischen Kirchen in der morgenländischen oder in der abendländischen Kirche die Beichtpraxis vor dem Priester überhaupt existiert hat, ob nicht die koptische Kirche wie in vielen anderen Stücken, so auch auf diesem Gebiete auf einem älteren Standpunkt stehengeblieben ist. Im übrigen sind wir dem Verf. für seine mühevolle Arbeit zu großem Danke verpflichtet und würden es mit besonderer Freude begrüßen, wenn er seine Forschungen, die „die Erschließung und Verwertung von Quellen der Geschichte der Literatur und überhaupt des Geisteslebens und Kirchenwesens der orientalischen Christenheit zum Zwecke haben“, baldigst in weiteren Publikationen vorlegen kann. Dazu befähigt ihn seine gründliche Kenntnis der in Betracht kommenden orientalischgn Sprachen. Mit Recht beklagt er den frühzeitigen Tod seines Freundes und Arbeitsgenossen Dr. Paul Karge. Hoffentlich nimmt er sich dessen umfangreichen literarischen Nachlasses pietätvoll an und läßt diesen in den folgenden Bänden der Collectanea Hierosolymitana erscheinen.

Carl Schmidt, Berlin.

In der Bayerischen Akademie der Wissenschaften legte August Heisenberg (München) „Neue Urkunden zur Geschichte des Kaisertums von Nicäa“ vor. Aus bisher unbekannten Schriften des Nikolaos Mesarites ergibt sich eine genauere Datierung der griechischen Patriarchen aus der ersten Hälfte des 13. Jhd.s. Eine von diesen Schriften berichtet auch ausführlich über Gesandtschaften des Papstes an den Kaiser Theodoros Laskaris von Nicäa und über Disputationen der Griechen mit dem lateinischen Kardinallegaten Pelagius

in Konstantinopel 1214. Die Kämpfe der Griechen und Seldschuken in Kleinasien, insbesondere die Eroberung von Sinope durch die Seldschuken (1214), werden durch eine bisher unbekannte griechisch-arabische Inschrift erläutert.

Bruder Klaus, Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß, gesammelt und erläutert und auf die fünfhundertste Wiederkehr seiner Geburt hsg. von Rob. Durrer. Sarnen, Ehrli, 1917—1921. XLIX S., 1300 S. u. 39 Tafeln in 2 Bd.en. — Zur fünfhundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Bruder Klaus hat die Obwaldner Regierung durch den Stanser Staatsarchivar eine erschöpfende Sammlung alles historischen Materiales aus der Zeit von 1417 bis 1671 (Urkunden, Akten, Berichte von Augenzeugen, Darstellungen, dichterische Bearbeitungen) über den größten Sohn ihres Ländchens herausgegeben. Man erhält dadurch nicht nur ein greifbares Bild von der bis jetzt noch in so vielfaches Dunkel gehüllt gewesenen Gestalt, sondern erkennt auch die große Rolle, die sie bei den Zeitgenossen, in der Literatur des Reformationszeitalters und besonders in der schweizerischen Gegenreformation gespielt hat. Vor allem ist nun ganz klar, daß Niklaus von Flüe ein später Ausläufer der Gottesfreunde ist (vgl. dazu besonders den Exkurs: Das Frauenkloster Engelberg als Pflegestätte der Mystik, seine Beziehungen zu den Straßburger Gottesfreunden und zu den frommen Laienkreisen der Innenschweiz, S. 1053 ff.); auch das Visionsbild des Eremiten, mit dem sich auch Luther in einer Publikation von 1528 beschäftigt, gehört in diesen Zusammenhang. Dem Abdruck der Dokumente hat Durrer eine wertvolle Gesamtcharakteristik des Seligen vorangestellt.

Als kleinere Beiträge zu dem nämlichen Gegenstand seien erwähnt einige Aufsätze aus dem Jahrgang 1917 der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte“ (vor allem Wilhelm Oehl: Bruder Klaus und die deutsche Mystik, und Odilo Ringholz: Die Verehrung des seligen Bruder Nikolaus von Flüe im Stifte Einsiedeln) sowie die Schrift des christkatholischen Bischofs Eduard Herzog: Bruder Klaus. Studien über seine religiöse und kirchliche Haltung. Bern 1917. 110 S. Ernst Staehelin, Thalheim (Aargau).

Von der Reformation bis zur Gegenwart

Walther Köhler, Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Seldwyla Verlag, Bern, 1922. 60 S. — K. findet in der Entwicklung der katholischen Lutherforschung der Gegenwart die Ansätze zu einer wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft beider Konfessionen. Er erwartet natürlich nicht, daß man im letzten Urteil über den Reformator auf beiden Seiten einig werde. Er hält aber eine relative Einigung für möglich und glaubt, daß von dem Zentrum vaterländischer Gemeinsamkeit Strahlen versöhnenden Lichtes auf verschlungenen Pfaden in die Konfessionsgegensätze und damit auch in die Lutherforschung eindringen und zur Verständigung führen werden. Vgl. ThLZtg 1923, S. 271.

Henri Strohl, L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. Verlag Istria, Straßburg, 1922. 174 S. — Denifles und Grisars Lutherbild hatte Cristiani elegant für das französische Sprachgebiet verarbeitet. Die deutschen Gegenstimmen verhallten aus verschiedenen Gründen ungehört. Strohl hat sich das Verdienst erworben, auf Grund eigener, trefflicher Kenntnis der Quellen und in fortwährender, selbständiger Fühlung mit der deutschen Lutherforschung ein Gegengewicht gegen Cristiani zu schaffen und dem französisch sprechenden Pro-

testanten ein Bild von der Entwicklung Luthers zu zeichnen, dem die alten und neuen Verzerrungen ferngehalten sind, und das von dem aufrichtigen, von Erfolg begleiteten Streben zeugt, die Seele des Reformators zum Ausdruck zu bringen. Vgl. ThLZtg 1923, S. 267.

Robert Will, La liberté chrétienne, étude sur le principe de la piété chez Luther. Verlag Istria, Straßburg, 1922. 329 S. — W. untersucht Luthers Auffassung von der christlichen Freiheit nach allen Seiten hin und sucht ihre Beziehungen zu den religiösen, individualethischen und sozialethischen Fragen festzustellen. Er ist überzeugt, daß Luther auch heute noch Wichtiges zu sagen hat, und möchte den französischen Protestantismus auf die entwicklungsreichen Gedanken des Wittenberger Reformators aufmerksam machen. Möglichst umfassend sucht er darum Luthers Gedanken vorzuführen und ihren Gehalt zu würdigen. Dualistischer Quietismus ist das Grundelement der Frömmigkeit Luthers. Das erklärt die Mängel vor allem seiner sozial- und nationalethischen Haltung. Es ist ihm nicht geglückt, beides vollständig auszugleichen: das religiöse und das ethische Moment der christlichen Freiheit. In mehr spiritueller Form kehrt der alte katholische Gegensatz von Weltflucht und Beherrschung der Welt wieder. Man muß stehenlassen „son amitié pour le monde à côté de son quiétisme parfois farouche“. Man kann versuchen, den Gegensatz zu mildern. Aber er zeigt doch die beiden Pole, zwischen denen das christliche Leben des Reformators oszillierte. Der Dualismus des Denkens Luthers wurzelt also in der evangelischen Konzeption selbst. Das religiöse Ideal tritt in Gegensatz zum ethischen. Der Mensch muß das ethische Ideal verwirklichen, indem er sich den irdischen Pflichten widmet, während das religiöse Ideal ihn antreibt, die Welt zu fliehen in fortdauernder Buße und ganz ausschließlicher Liebe zu Gott. Das prophetische Genie Luthers hat das Problem aufgerollt, ohne es zu lösen. Jetzt ist es brennend geworden. Vielleicht weist Luthers Glaube die Lösung.

H. Voßberg, Luthers Kritik aller Religion. Leipzig, Deichert, 1922. 180 S. — Die Untersuchung steht unter systematischen Gesichtspunkten und will zeigen, daß Luther den richtigen Maßstab zur Kritik aller Religion gefunden und ihn auch richtig angewendet habe, seine Kritik also auf gesunden Grundsätzen ruhe und auch heute noch nicht veraltet sei. Vgl. ThLZtg, 1923, S. 269.

Scheel.

Walther Köhler, Huldrych Zwinglis Bibliothek. Neujahrsblatt auf das Jahr 1921 zum Besten des Waisenhauses in Zürich. 34 S. u. *51 S. — Bereits auf der Zwingli-Ausstellung zum Jubiläum von 1884 lagen 15 Bände aus Zwinglis Bibliothek vor, und Johann Martin Usteri hat auf Grund der in diesen Bänden enthaltenen Randglossen Zwinglis wichtige Schlüsse über seine Entwicklung zum Reformator ziehen können. Nun hat K. in scharfsinnigster Systematik die Nachforschungen nach Zwinglis Bibliothek neu aufgenommen und folgende erstaunlichen Resultate zutage fördern können: 323 bis auf die Ausgaben genau zu bestimmende Schriften hat Zwingli nachweislich gekannt und benutzt; mindestens 93 davon, durch ihre Randglossen oder Widmungen kenntlich, sind noch auf der Züricher Zentralbibliothek vorhanden; von 83 anderen Schriften hatte Zwingli Kenntnis, ohne daß ihre Einsichtnahme durch ihn nachweisbar ist; 28 Manuskripte lassen sich feststellen, die Zwingli zugesandt erhielt oder benutzte. All diese Verzeichnisse mit erschöpfendem Beweismaterial legt K. im zweiten Teil seiner Schrift vor. Im ersten zeigt er aufs lebendigste, wie diese Feststellungen die Kenntnis Zwinglis bereichern; vor allem wird durch die Auf-

findung eines mit zahlreichen Randglossen versehenen Duns Scotus das Verhältnis Zwinglis zur Scholastik in ein ganz neues Licht gerückt — jedenfalls muß in der Lebensentwicklung des Reformators vor den Humanisten ein Abschnitt „Der Scholastiker" eingesetzt werden —; auch das Verhältnis Zwinglis zu Picus von Mirandola muß neu untersucht werden.

Ernst Staehelin, Thalheim (Aargau).

K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 2. verbesserte Aufl. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922. 55 S. — H.s Vortrag hat eine ungewöhnlich starke Wirkung gehabt; für manche jüngere Forscher gewann er entscheidende Bedeutung. Die neue Auflage bringt im Text und in den Anmerkungen Ergänzungen und Erläuterungen. Die Grundlinien sind nicht geändert worden, was auch niemand erwartet haben wird. In den Anmerkungen setzt sich H. mit Scheler, Haller und Scholz auseinander, kurz und zentral.

Scheel.

Paul Merker, Der Verfasser des Eccius dedolatus und anderer Reformationsdialoge. Mit einem Beitrag zur Verfasserfrage der Epistolae obscurorum virorum. (= Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für neuere Philologie. II. Neugermanistische Abteilung. Unter Leitung von Albert Köster. H. 1.) Halle a. S., Niemeyer, 1923. XIII, 314 S. — M. geht aus von der Ende 1520 erschienenen gegen Murner gerichteten Defensio Christianorum de cruce. Als Verfasser der Defensio und des angehängten offenen Briefs an die Studierenden und überhaupt an die Gebildeten Deutschlands nennt sich ein Matthaeus Gnidius, als Verfasser der darauf noch folgenden zwei Briefe an Luther und Hutten ein Petrus Francisci. Beide seien eins. Etwas später erschien die antimurnerische Satire Murnarus Leviathan. Als Verfasser nennt sich ein Raphael Musaeus. Auch er sei identisch mit Matthaeus Gnidius. Die 2. Auflage des Murnarus Leviathan schiebt am Ende einen neuen kleineren Dialog ein: Auctio Lutheromastigum. Auch er sei von Raph. Mus. = Matth. Gnid. Nun wendet sich M. dem Eccius dedolatus (abgeschlossen 20. Febr. 1520) zu: der Verfasser sei identisch mit dem der Murnersatiren. Von ihm seien auch die beiden wenig später erschienenen kleineren gegen Eck gerichteten Dialoge Decoctio und Eckius monachus. Ferner die Septem dialogi festive candidi (April bis September 1520 entstanden) und die etwa gleichzeitig oder doch wenig später erschienene das gleiche Pseudonym des S. Abydenus Corallus Germ. tragende Oratio ad Carolum maximum Augustanum et Germaniae proceres pro Hutteno et Luthero. Nun kommt das 4. Kap : Einkreisung des pseudonymen Verfassers. Resultat: „Die in den früheren Kapiteln als eng zusammengehörig erwiesenen Satiren stammen aus inhaltlichen, formalen und drucktechnischen Gründen aus Straßburg. Der wahrscheinliche Verfasser ist Nikolaus Gerbelius." Nachdem sodann im 5. Kap. Leben und Persönlichkeit des N. G. behandelt worden sind, wird im 6. Kap. dessen Autorschaft, wie der Verfasser meint, zur Evidenz erhoben und gegen jeden Zweifel sichergestellt. Im Anhang werden dann auch noch die Anhangsbriefe zum 2. Teil der Epistolae obscurorum virorum, das Carmen rithmicale des Mag. Philippus Schlauraff im 2. Teil, wie überhaupt große Stücke desselben, endlich auch die Anhangsbriefe zum 1. Teil für Gerbel in Anspruch genommen. Ja, S. 290 äußert der Verfasser, daß er „im Gegensatz zu den verschiedenen darüber von anderen Forschern vorgetragenen Meinungen von der mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit einer Verfasserschaft des Gerbel in folgenden Fällen überzeugt" sei: Libellus de obitu Julii II, Dialogus de faculta-

tibus Rhomanensium, Hochstratus ovans, Brief des Eubulus Cordatus an Montesinus, Oratio Constantii Eubuli Moventini de virtute clavium, Pasquillus exul, die die Grundlage von Huttens Vadiscus bildenden Triaden. „Darüber hinaus hat Gerb. vielleicht auch noch die eine oder andere deutsche Satire verfaßt.“ —

Mit der Identifizierung des Matthaeus Gnidius mit dem Verfasser des Eccius dedolatus war A. Jung (Beiträge zur Geschichte der Reformation II, 1831) M. vorangegangen. Darauf war dieser wohl durch die Einleitung Szamatolskis zu seiner Ausgabe des Eccius dedolatus (1891) aufmerksam geworden. Sz. hat M. auch die meisten Gründe gegen die (von Riederer 1762 begründete) Hypothese, daß Pirkheimer den Eccius dedolatus verfaßt habe, entnommen. Neu ist bei ihm die Identifizierung des Verfassers der Abydenussatiren mit dem Verfasser des Eccius dedolatus, die Zurückweisung der Hypothese Brechts (Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, 1904, S. 187 ff., 227 ff.), daß die Abydenussatiren von Crotus Rubeanus herstammen, und die Entdeckung des Nikolaus Gerbel.

Ich muß freilich gestehen, daß mich weder die negativen Partien des Buches, d. h. die Zurückweisung der Pirkheimer- und der Crotushypothese, noch die positiven Partien, d. h. die Zuweisung all der behandelten Satiren an Gerbel, überzeugt haben. M. arbeitet besonders mit motiv- und stilanalytischen Untersuchungen, er bietet vorzügliche Inhaltswiedergaben und stellt die feinsten und scharfsinnigsten Beobachtungen an, aber alle seine Untersuchungen leiden unter dem Mangel, daß die humanistische Streitschriften- und Briefliteratur nicht in genügend weitem Umfang herangezogen ist. S. 206 wendet er gegen Brecht ein: „Ich mache mich anheischig, für die meisten der von Brecht ... mit großem Fleiß zusammengetragenen Stilparallelen und Verweise (wobei freilich des öfteren ein X mit einem Y gedeckt werden soll) Belege auch aus den Schriften anderer Humanisten und Reformationsschriftsteller herbeizubringen.“ Dasselbe Bedenken möchte ich gegen M. erheben [1].

Wie unsicher und sckwankend die Zuweisungen pseudonymer und anonymer Streitschriften jener Tage an bestimmte Autoren sind, erkennt man schon daraus, daß die Meinungen auseinandergehen. Wie M. S. 291 bemerkt, möchte er seinem einen Gerbel noch eine ganze Reihe weiterer Satiren zuweisen. Der Libellus de obitu Julii II. ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach, wie eine von mir angeregte Doktordissertation dartun wird, von Erasmus, der Dialogus de facultatibus Rhomanensium von dem Kölner Erasmianer Jakob Sobius (A. f. RG. I, S. 60 Anm.), der Hochstratus ovans von Hermann v. d. Busche in Köln (A. f. RG. I, S. 59), der Brief des Eubulus Cordatus und die Oratio Constantii Eubuli Moventini von dem Schlettstädter Pfarrer Paul Phrygio (Ztschr. f. Gesch. des Oberrheins N. F. 13, S. 114 [5]. 275 [4]) oder von Crotus (Brecht S. 166 f. 232 ff.), der Pasquillus exul von einem Mitglied der Schlettstädter Sodalität (meine Beiträge zur Reformationsgesch. I, S. 7), die Triaden wieder von Crotus (S. 165 f.) verfaßt. Wird M. gegen alle diese wohlbegründeten Hypothesen seinen einen Gerbel durchdrücken können?

Als Krönung und Abschluß seiner Beweisführung sieht M. die anagrammatischen Auflösungen der Pseudonyme an. Auch sie haben mich nicht überzeugt, scheinen mir vielmehr gewaltsam und gewagt.

---

1) Ausdrücke wie „piscibus magis muti“ (z. B. bei Michael Hummelberg, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien 89, S. 152), ἐς κόρακας, nugae, Deminutivbildungen, Häufungen und Tautologien, woraus M. S. 283 f. für seinen Gerbel Kapital schlägt, gehören zum Gemeingut der damaligen Humanisten!



1. Raphael Musaeus: „Wir erinnern uns, daß sich Gerbel schon in seiner ersten Wiener Studentenzeit in der Poetengesellschaft des Celtes den Beinamen Musophilus zulegte.“ Vgl. aber auch Jakob Locher Philomusus und den Philophoebus (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften 89, S. 166)! „Den Vornamen Raphael könnte er, zumal sein eigener Vater ... Heiligenmaler war, aus Begeisterung für den großen italienischen Zeitgenossen gewählt haben.“ Dieser Vorname ist aber gar nicht so selten, vgl. die Universitätsmatrikeln!

2. Matthaeus Gnidius Augustensis. „Nach Ablösung der bloßen Endungsbuchstaben ius bedeutet das Stammwort Gnid offenbar nichts anderes als G(erbelius) n(icelaus) i(uris) d(octor).“ D. i. hat sich aber damals kein Gelehrter geschrieben! „Den Lokalnamen Augustensis könnte Gerbel im Hinblick auf einen früheren Aufenthalt in Trier (Augusta Trevirorum) gewählt haben.“ Augustensis kann aber nur heißen: aus Augsburg. Trier als Lebensstation Gerbels wird S. 278 nur vermutet; damit läßt sich aber nicht weiter operieren.

3. Joannefranciscus (richtiger: Joannes Franciscus) Cotta Lembergius. „Lembergius ist nichts anderes als ein Anagramm für M(agister) Gerbelius.“ Auf den ersten Blick bestechend. Vielleicht liegt aber doch näher, an den Leipziger Prof. Joh. Langius aus Löwenberg in Schlesien (= Lembergius) zu denken, der bei der Disputation ähnlich hervorgetreten ist wie der Student Joh. Rubeus, der im Eccius dedolatus eine so wichtige Rolle spielt[1]. „Das Cotta ist vermutlich mit dem schließenden s des vorhergehenden Vornamens zu verbinden und ergäbe damit einen Hinweis auf den mit Gerbel eng verbundenen (Straßburger) Drucker Schott.“ Hier macht M. selbst den — m. M. n. unüberwindlichen — Einwand, daß der Eccius dedolatus zuerst bei Matthäus Maler in Erfurt erschien.

4. Abydenus Corallus Germ. „Ich nehme nur die druckgeschichtlich ohne weiteres begründete rein orthographische Änderung vor, daß ich das y in ij verwandle ... Löst man dann das Anagramm auf und setzt die Buchstaben anders, so ergibt sich wörtlich: M(agister) Dr. Nicolaus Gerbelius A(rgentoratensis).“ Die Verwandlung von Abydenus in Abijdenus scheint mir unzulässig. Abydenus und Corallus enthalten dieselbe Ideenassoziation: aus Abydus am Hellespont, Coralli Völkerschaft am Schwarzen Meer. Und M. Dr. hat sich damals niemand geschrieben, höchstens: Artium et juris utriusque doctor.

Gegen Pirkheimer als Verfasser des Eccius dedolatus spricht m. M. n. nur dies, daß er damals mit Emser noch befreundet war[2]. Zweifellos ist nur, daß die Satire in N ü r n b e r g entstanden ist. Der „a n g e b l i c h starke Nürnberger Lokalcharakter“ (Merker S. 92) ist w i r k l i c h vorhanden[3]. Wenn Pirkheimer nur eine A b s c h r i f t besaß und nur in dieser Eigenschaft von Bernhard Adel-

---

1) Vgl. Beiträge z. Sächs. Kirchengesch. 12, S. 70ff. 71[3] meint M.: von einer Augsburger Ausgabe des Machwerks des Rubeus sei nichts bekannt. Vgl. aber S e i d e m a n n, Beiträge zur Reformationsgesch. 1, S. 29 u. Proctor 10853 (Augsburg, Joh. Miller).

2) Beiträge zur Gesch. der Renaissance u. Reformation, Joseph Schlecht zum 60. Geburtstag, 1917, S. 344.

3) Wenn M. S. 97 einwendet, daß von der Schutzrede des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler und dem mißglückten Autodafé Ecks „auch sonst der Briefwechsel der Lutheraner weiß“, und zum Beweis dafür den Brief Luthers an Spalatin vom 8. Februar 1520 (Enders 2, 319) anführt, so vergißt er, daß Luther diese Nachricht erst wieder einem an ihn gerichteten Briefe Wenzeslaus Links aus Nürnberg entnimmt.

mann in Augsburg animiert wurde, den Dialogus drucken zu lassen[1], so kommt vielleicht Crotus als Verfasser auch dieser genialen Satire in Betracht. Am 29. April 1520 schrieb er an Joh. Heß aus Bamberg[2]: „Sedeo hic multos dies apud Fuchsos meos", d. h. bei den Domherren Jakob und Andreas Fuchs; Ostern (8. April) hatte er dort mit Hutten gefeiert; vielleicht reicht sein Bamberger Aufenthalt noch weiter in die Vergangenheit zurück. Vorher war er in Nürnberg bei Pirkheimer. In dem Brief an Heß bezeichnet er die Rückreise aus Italien über die Alpen, die er hinter sich hat, als äußerst gefährlich. Fand sie etwa schon im Januar 1520 statt, so daß Crotus schon in der ersten Hälfte des Februar in Nürnberg eintraf und hier, Pirkheimers Erzählungen verwertend, am 20. Februar den Eccius dedolatus abschließen konnte? Er beabsichtigte von Bamberg nach Erfurt ad amicos communes und nach Gotha ad Mutianum zu reisen. Hat er vielleicht im Juni[3] sein Originalmanuskript selbst in Erfurt bei Matthäus Maler in Druck gegeben?

Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland. 1. Abt. Herausgeg. von † Otto Merx. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1921. X, 328 S. — Über dieses Werk wird erst nach Vollendung eingehender berichtet werden können. Die vorliegende 1. Abt. umfaßt 20½ Bogen und bricht nach dem 435. Aktenstück ab. Die ersten 17 Bogen lagen bei Merx' Tode 1916 fertig vor; der Rest war gesetzt, die Durchsicht der letzten Bogen und die Weiterführung des Werks übernahm Felician Geß. Das von Merx hinterlassene Manuskript wird stark gekürzt werden müssen; „doch soll es, wenn irgend möglich, bei dem ursprünglichen Plan bleiben, und sollen weiteren Zeugnissen von dem Aufruhr im Hennebergischen, in Fulda und Hersfeld solche von den Vorgängen in Thüringen und im Erzgebirge angeschlossen werden". Das in dieser 1. Abt. gedruckte Quellenmaterial stammt größtenteils aus den Meininger und Marburger Archiven. Ich notiere jetzt schon, daß sich über eine Beteiligung Georg Witzels am Bauernaufstand (Justus Jonas in „Görg Witzels Historia" 1534 stellt ihn einfach als Münzerianer hin, aber auch Luther nennt ihn „autor seditionis in Thuringia") aus den Akten nichts ergibt (S. 161 A. 1). O. Clemen, Zwickau.

M. v. Rauch, Johann Lachmann, der Reformator Heilbronns. C. Rembold A. G., Heilbronn, 1922. S. 63. — Aus den Arbeiten für den 4. Band des Heilbronner Urkundenbuchs ist diese kleine Biographie herausgewachsen. Ergänzende Quellen waren das Heilbronner Stadtarchiv und das Stuttgarter Staatsarchiv. So ruht die saubere Arbeit R.s, die erste wissenschaftliche Biographie des Heilbronner Reformators, ganz auf archivalischen Studien. Zu den Großen der Reformationszeit hat Lachmann nicht gehört. Ob er, in einen größeren Aufgabenkreis gestellt, an den größeren Aufgaben gewachsen wäre, wie Rauch glaubt vermuten zu dürfen, ist mir zweifelhaft. Die Quellen rechtfertigen eine solche Erwartung nicht. Großherzig und weitherzig scheint er freilich gewesen

1) Thurnhofer, Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, 1920, von M. nicht zitiert, bringt S. 87 ff. nichts Neues.

2) K. u. W. Krafft, Briefe u. Dokumente aus der Zeit der Reformation, [1875], S. 20 f.

3) Luther an Spalatin 10. Juli 1520 (Enders 2, S. 432): Eccium dedolatum Erffordiae excusum hodie me recepturum spero. An Link (444): Eccium dedolatum ad te pervenisse arbitror. Dazu Adelmann an Pirkheimer 11. Juli 1520 (Merker S. 95[2]).

zu sein. Davon zeugt sein Verhalten im Bauernkrieg und während der Abendmahlskontroverse. Aber geistig schöpferisch war er nicht. Er erhebt sich nirgends über den Durchschnitt. Bohrende Probleme kennt er nicht. Das wird recht deutlich in seiner Verwertung der Lutherschen Anschauung vom Abendmahl und vom Gehorsam gegen die Obrigkeit. Aber seine Tatkraft und Treue haben ihm doch einen Platz in der Kirchengeschichte verschafft. Sein Verdienst bleibt die unter schwierigen politischen Verhältnissen erfolgte Einführung und Festigung der Reformation in Heilbronn. Darauf legt R. mit Recht den Nachdruck.

Scheel.

Urkunden zum Unionsversuch in Ostfriesland um das Jahr 1580. Die zu diesem Zwecke eingereichten Bekenntnisschriften. Herausgeg. von Heinrich Ernst. (Studien zur Kirchengesch. Niedersachsens, herausgeg. von Carl Mirbt. 2.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1922. — In Ostfriesland bestanden seit den ersten Jahren nach Einsetzen der reformatorischen Bewegung eine lutherische und eine reformierte Partei. Als Graf Edzard II. seinen Unionsversuch unternahm, waren sie vertreten durch Joh. Ligarius und Menso Alting. Die eingereichten Bekenntnisschriften hat Ernst aus dem Manuskriptenband Nr. 336 der Universitätsbibl. in Bonn und aus einem Handschriftenband im Kirchenarchiv zu Norden herausgegeben. In einem Schlußabschnitt würdigt er die dogmengeschichtliche Bedeutung der Bekenntnisschriften. Der in der reformierten vertretene Standpunkt decke sich mit dem unter Lasko entstandenen Emdener Katechismus. Das Scheitern des Unionsversuchs verschuldeten die Lutheraner, indem sie bei berechtigter Hervorhebung des Gegensätzlichen das Gemeinsame zu sehr außer acht ließen. „Die Lutheraner begehen den Fehler, die Reformierten stets durch die Brille des Gegensatzes zwischen Luther und seinen Gegnern anzusehen, d. h. sie bekämpfen im Grunde in den Reformierten ihrer Zeit die zwinglisch-ökolampadische Abendmahlsauffassung." O. Clemen.

Emil Camenisch, Bündnerische Reformationsgeschichte. Chur, 1920. 586 S. — Wie die rätische Alpenrepublik dank ihrer Lage an den internationalen Verkehrsadern der Pässe eine bewegte politische Geschichte gehabt hat, so ist auch ihre Reformationsgeschichte reich an Mannigfaltigkeit und Eigenart gewesen und hat deshalb auch schon manche Darstellungen hervorgerufen; vor allem sind zu erwähnen die Arbeiten der beiden Engadiner Ulrich Campell und Petrus Dominicus Rosius a Porta aus dem 16. u. 18. Jahrhundert. Eine wesentliche Bereicherung der Erkenntnis bedeutete sodann die 1904—1906 in drei Bänden erschienene Korrespondenz Bullingers mit den Graubündern; und nun setzt Camenisch in seinem von der Bündner Synode angeregten Werk der Erforschung von Bündens Reformationsgeschichte wohl die Krone auf, indem er den Ertrag der Durcharbeitung von 223 Gemeindearchiven vorlegt. Dank der ausgeprägt-demokratischen Verfassung des Landes war eben die Reformation nicht so sehr eine allgemeine Landesangelegenheit, sondern vielmehr eine Angelegenheit der Bünde, Gerichtsgemeinden und Nachbarschaften, und es galt daher, ihre Geschichte vor allem aus den Gemeindearchiven zu schöpfen. Dadurch tritt nun aber die Reformation so recht als Volksbewegung mit ihren mannigfaltigen, reineren und unreineren Motiven in Erscheinung: „Jedes Tal, ja man ist versucht zu sagen: jedes Dorf hatte seinen eigenen Reformator. Und je nach der Bildung des religiös-sozialen Fahnenträgers, je nachdem er dem Priester- oder Laienstande angehörte, trat bald das religiös-ethische, bald das soziale Moment mehr in den Vordergrund." — Die auf S. 49 u. 186 erwähnten Reformationsartikel von 1521 exis-

tieren nicht; es handelt sich um das Versehen einer früheren Aktenpublikation, wie Wernle nachgewiesen hat (vgl. Zwingliana, 4. Bd., S. 52 ff. 82 ff.)

Ernst Staehelin.

Henri, Naef, La conjuration d'Amboise et Genève. Genf, A. Jullien; Paris, E. Champion, 1922. 406 S. — Hinter dem „Tumult von Amboise“ 1560, der als Ereignis an sich so wenig bedeutsam für die allgemeine Kirchen- und Reformationsgeschichte erscheint, daß er meist nur als eines der ersten Ereignisse der französischen Religionskriege kurz erwähnt wird, steht doch eine überaus wichtige, für die ganze Erfassung der Haltung des Calvinismus in seiner weiteren Durchsetzung entscheidende Frage. Das ist die: Hat schon in diesen Anfängen der Calvinismus unter ausdrücklicher Autorisation Calvins selbst den bewaffneten Widerstand gegen die gegenreformatorische Staatsgewalt organisiert, oder haben wir es hier mit einer wesentlich-politischen Unternehmung zu tun, die sich nur durch zufälliges Zusammentreffen in Verbindung mit der evangelischen Bewegung in Frankreich und dadurch mit dem Urheber, Calvin, selbst hat bringen lassen? In einer überaus sorgfältigen Untersuchung, die überall an die Quellen heranführt und die äußerst complicierte Geschichte zu erhellen sucht, geht der Vf. dieser Frage nach. Nach einer ganz kurzen Darstellung des Aufruhrs selbst beschäftigt er sich ausschließlich mit den Beziehungen, die zwischen diesem und Genf bestehen. Die Untersuchung bestätigt urkundlich die bisher angenommene Meinung, daß weder die Genfer noch Calvin selbst als eigentliche Anstifter der Verschwörung anzusehen sind, und daß Calvin sich durchaus im Gegensatz zu der von La Renaudie unter politischen Methoden und Machtmitteln angezettelten Bewegung befand. Darüber hinaus aber wird deutlich, welche außerordentliche Bedeutung der Verschwörung zukommt. Von den Personen ihrer Urheber und von deren einzelnen Motiven ganz abgesehen lag sie doch in der geschichtlich-zwangsläufigen Entwicklung der evangelischen Bewegung in Frankreich. Nachdem diese ein größeres Ausmaß gewonnen hatte, konnte es nicht bei der Vereinzelung und dem Einzelmartyrium bleiben. Das hat auch Calvin nachher erkannt, trotzdem er selbst die Methode der Gewalt durch La Renaudie als falsch erkannt und ausdrücklich abgelehnt hatte. So gewinnt der Tumult die Bedeutung eines wichtigsten Wendepunktes, von dem an der Protestantismus sich als eine Macht in Frankreich erkennt, aus der Vereinzelung heraustritt und sich organisiert. — Die Ausführungen des Verf. gewinnen dadurch noch besonderen Wert, daß er im letzten Drittel des Buches eine ganze Reihe wichtiger bisher ungedruckter Dokumente aus verschiedenen Archiven zum ersten Mal veröffentlicht, die die Lage hell beleuchten.

Hermann Bauke, Halle a. S.

„Reformacya w Polsce“, Heft 7 und 8, 1922 (über die Hefte 1—6 vgl. im 1. Heft dieses Jahrgangs, S. 139 ff.). Das neue Heft 7 enthält folgende Aufsätze: Ladislaus Pociecha schildert „Die Kämpfe im Sejm (Reichstag) um die Vorrechte der Kirche in Polen in der Zeit 1520—1537“. Der Adel nimmt Anstoß an den Steuerbegünstigungen des Klerus, der Befreiung der geistlichen Besitzungen vom Heerbann, der bischöflichen Gerichtsbarkeit, den Abgaben an die Kurie. Er erblickt darin das Haupthindernis für eine gründliche Reform des Staatswesens. Der Verf. weiß noch, daß dabei reformatorische Einflüsse sich geltend machen. Die hohe Geistlichkeit, vom alten König Sigismund unterstützt und von Rom beraten, verteidigt ihre Rechtsstellung im Hinblick auf die Erhaltung der Kircheneinheit. — Johann Lachs bringt in seinem Beitrag „Zur Geschichte des Anteiles der Ärzte an der reformatorischen Bewegung“ ein Lebens-

bild der Krakauer Ärzte Anselm Ephorinus und Stanislaus Różanka, die an deutschen und italienischen Universitäten humanistische und reformatorische Gedanken in sich aufgenommen haben. Der erstere, mit Melanchthon und Erasmus persönlich bekannt geworden, hat mehr im Verborgenen gewirkt, während der letztere an der Sendomirer Verständigung beteiligt ist. — Kasimir Tyszkowski beleuchtet „Den Übertritt des Leo Sapieha zum Katholizismus im Jahre 1586". Der nachmalige Kanzler des Großherzogtums Litauen hat unter dem Einfluß jesuitischer Prediger, besonders Skarpas, dem Luthertum, dem er als Leipziger Student sich zugewandt, wieder abgeschworen, um einer der Neubegründer des Katholizismus in seinem Vaterland zu werden. Die Mannigfaltigkeit der konfessionellen Bildungen hat ihn an der neuen Lehre irre gemacht. — Besonders wertvoll erscheint der Auszug aus der in russischer Sprache abgefaßten Abhandlung des Orest Lewicki über „Die Sozinianer in Kleinrußland". Wir erhalten eine Reihe von bisher unbekannten Nachrichten über adelige Förderer des Sozinianismus in Litauen, Wolhynien und der Ukraina, sowie über Ortschaften, in denen arianischer Gottesdienst eingerichtet worden ist. Bis tief nach dem Osten in das Herrschaftsgebiet der orthodoxen Kirche war der Antitrinitarismus vorgedrungen. — Stanislaus Tomkowicz macht darauf aufmerksam, daß über Befehl des Krakauer Bischofs Tylicki 1608 auf den Christophorus-Bildern der Mönch mit der Fischangel übermalt worden sei, um die Erinnerung an den ketzerischen Vorwurf vom Fischen im Trüben zu verwischen.

In Heft 8 (1922) würdigt zunächst Boleslaus Ulanowski in seiner Studie über „Jakob Przyluski und sein Statut" den Verfasser der Leges seu statuta ac privilegia Regni Poloniae als den ersten Kommentator des polnischen Rechts. Der ehemalige Kleriker war zum Luthertum übergegangen, was auch in seinen kirchlichen Reformforderungen zur Geltung kommt. Sein theologisches Interesse zeigt sich auch darin, daß er in den Bereich seiner Untersuchungen damals aktuelle religiöse Fragen wie die Messe zieht, die mit dem Recht nur ganz lose oder gar nicht zusammenhängen. — Alexander Brückner zeigt in seinem Beitrag „Zur Geschichte der polnisch-litauischen Reformation" an der Hand einiger Stichproben, daß das unter dem Schutz des Herzogs Albrecht in litauischer Sprache entstandene evangelische Schrifttum — Kulwa, Rapapelan, Mazwid — polnischer Herkunft sei. — Czeslaw Frankiewicz schildert „Die Bemühungen Sigismund Augusts in Rom um ein Nationalkonzil 1555/6" auf der Grundlage der Gewährung des Laienkelches, der Priesterehe und der Landessprache im Gottesdienst. Paul IV. lehnte den Vorschlag mit dem Hinweis auf das allgemeine Konzil ab, und der polnische Klerus versteifte sich daraufhin noch mehr auf seine Vorrechte. — Ludwig Chmaj beleuchtet die Beziehungen „Des Arianers Crusius aus Samogitien zu Kepler" (1614—1621). Die in Linz geknüpften Beziehungen führten zu einem regen Briefwechsel über Wissenschaft und Religion. Crusius fand, durch den großen Astronomen in Verwirrung gebracht, schließlich im Sozinianismus seinen Seelenfrieden. — Zbyslaw Ciolkosz beschreibt den heutigen Zustand des Grabes von Fausto Sozini im Dorfe Luslawice, und Kasimir Dobrowalski erinnert an „Drei Dichter am Grabe Sozinis". — Wladimir Budka veröffentlicht Archivalien über den ersten litauischen Superintendenten Simon Zasius; Stanislaus Peter Koczorowski, Zehn Briefe der lutherischen Schwester Anna des Königs Sigismunds III.; Anton Danysz, Die Selbstbiographie des Seniors der böhmischen Brüder Johann Rybinski; Waslaw Sobieski eine Eingabe der Danziger an Turnovius um einen polnischen Prediger (1589).

Karl Völker, Wien.

Vor zwei Jahren erschien Paul Graffs sorgsam aus unendlich mühsam gesammeltem Quellenmaterial gearbeitete „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus“ (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. VIII, 473 S.). Sie gilt vor allem dem 17. Jahrhundert, auf das sich Gr. bei seinen Studien über die Entwicklung der „Liturgik des Rationalismus“ ständig zurückverwiesen fühlte, so daß er es als nötig empfand, der eigentlich von ihm geplanten, der Zeit des „eigentlichen Rationalismus“ gewidmeten Darstellung erst eine eingehende Darstellung der Geschichte der Anschauung vom Gottesdienst und der Gestaltung aller gottesdienstlichen Feiern während des 17. Jhd.s voranzuschicken. Wir sind durch Gr. in die Lage versetzt, die gottesdienstliche Situation des Luthertums zwischen Reformation und Aufklärung bis in die kleinsten Winkel hinein verfolgen zu können, für die Haupt- wie für die Nebengottesdienste und für alle Kasualien, für die Liturgie, die Predigt, das Kirchenlied, die Kirchenmusik, die Gebete, das Kirchengebäude usw. Über der Masse der Einzelheiten des verdienstvollen Werks treten freilich die großen Linien in der Darstellung zu sehr zurück (vgl. meine Besprechung in ThLz. 1922, S. 59 f.). Seine eigentliche These ist die, daß der lutherische Gottesdienst zerfallen mußte, weil sein Verlauf nicht durch die eigentlich lutherische Anschauung vom Gottesdienst bestimmt wurde. Somit weist Gr. auf die Reformationszeit selbst zurück, der er aber nur einen ganz kurzen Einleitungsabschnitt über „Das Erbe der Reformationszeit“ gewidmet hat. Die gottesdienstliche Entwicklung der Reformationszeit ist vor einigen Jahren von Waldenmaier reizvoll dargestellt worden (vgl. ZKG. N. F. 2, S. 222). Reiche Materialien boten J. Smends, „Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe (1526)“ und die Sammlungen der Kirchenordnungen, zumal Sehling. War unter diesen Umständen eine neue Darstellung des lutherischen Gottesdienstes des 16. Jahrhunderts Bedürfnis?

Man konnte zu einem Nein neigen und wird doch, wenn man Leonhard Fendts neues Buch: Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. Sein Werden und sein Wachsen. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Herausg. von Friedrich Heiler. Bd. 5. München, Ernst Reinhardt 1923. 386 S.) gelesen hat, froh darüber sein, daß er selber anders geurteilt hat Er geht eben andere Wege. Sein Plan umfaßt das ganze 17. Jhd. von der Reformation an. Er arbeitet mit den Unterlagen, die vor allem Smend und Sehling, aber auch Waldenmaier und andere darboten. Er begnügt sich nicht mit kurzen Angaben über das „Gerippe“ der Gottesdienste, sondern er füllt es an vielen und wichtigen Stellen mit Leben, so daß der Eindruck frisch wird; ja, er begleitet die Ordnungen oft mit erklärenden und kritischen Anmerkungen. Er gruppiert nicht bloß nach Stämmen und Zweigen, nach Herkommen und Einflüssen, sondern er malt ein sehr lebendiges Bild; vielleicht ist gerade dies keinem vor ihm so gelungen wie ihm. Endlich durchleuchtet er das Ganze mit einer bestimmten eigenen Gesamtauffassung, von der aus er sehr entschiedene Urteile fällt. Das Buch ist von lebendigster, persönlichster Anteilnahme getragen. Daß in ihm ein früherer Katholik zu uns redet, erhöht die Spannung und — so, wie er es tut — die Freude.

F. erklärt das Werden des lutherischen Gottesdienstes aus dem Anprall des vollen urchristlichen Geistes gegen den üblichen katholischen Gottesdienst. Er schildert daher zunächst die Entwicklung dieses letzteren. Dabei tritt als beherrschender Gesichtspunkt die „Sachwerdung“ heraus, d. h. die urchrist-

liche Besitzerstimmung, die den Gottesdienst durchwaltet hatte, schwand; die Messe wurde eine „Sache“, sogar eine, die man für Geld kaufen konnte. Dem gegenüber bedeutet Luthers Gottesdienst die Entsachlichung, den Durchbruch des neuen Lebens. Freilich folgte auch hier eine „neue Sachwerdung“ (und zwar schon bei Luther selbst; F. läßt sie mit der deutschen Messe beginnen) und ein neues, nicht mehr vom Schwung der Anfangszeit, sondern von seelsorgerischen Motiven getragenes Sichanklammern an überkommene Bräuche. F. folgert aus dieser Entwicklung, daß man nicht leichthin auf „jene wohlausgebildete Frucht des Reformationsjahrhunderts“ verzichten dürfe; liege doch gerade in ihrem Gottesdienst das innerste Leben der Reformation. Diese mit starkem Temperament vorgetragene Gesamtanschauung vermag F. aber nur gewaltsam durchzuführen; fast möchte ich sagen: dem Quellenmaterial aufzuzwingen. Ganz recht hat er mit dem begeisterten Preis der inneren Freiheit Luthers auch in diesem Stück; weithin recht auch, wenn er sein Urteil über die neuen Formen eben von dieser Wertung des neuen Geistes bestimmen läßt; aber die Folgerung, daß die Form, die der Geist des ursprünglichen Luthertums sich wählte (die Formen der katholischen Vergangenheit), seine klassische Form war, ist logisch unhaltbar. Auch im einzelnen habe ich gegen die Beleuchtung der Dinge oft kräftige Einwände; am meisten vielleicht gegen die Art, wie F. die neue „Sachwerdung“ mit der „deutschen Messe“ beginnen läßt, weil dort die urchristliche Besitzerstimmung in die des seelsorgerlichen Erziehens übergehe. Das halte ich für ganz irrig. Will man überhaupt ein Datum für das Erstarken der seelsorgerlichen Stimmung angeben, so muß man Luthers Invokavitpredigten 1522 anführen; und eben damit fällt F.s gesamte Konstruktion. Ich kann ja hier keine ausführliche Diskussion eröffnen und betone gern noch einmal, wie wertvoll seine ganze Durchleuchtung des Gebiets ist; aber gerade weil er selber Konsequenzen für die Gegenwart zieht, muß ich nachdrücklich darauf aufmerksam machen, daß seine geschichtliche Betrachtung von einseitigen Gesichtspunkten aus bestimmt ist. Es freut den Leser von Herzen, daß F. Luther so stark gerecht zu werden sucht; aber es darf nicht verschwiegen werden, daß er unwillkürlich die Freude an Luthers urchristlichem Geist auf Luthers zeitgeschichtliche Gebundenheit ausgedehnt hat.

Im einzelnen steckt in dem Buch eine Menge von feinen und anregenden Bemerkungen. Hier und da hätte man den Wunsch nach noch eingehenderer Betrachtung. Gerade daß F., der aus der priesterlichen Praxis die Messe so genau kennt, manches zur Klärung zu sagen weiß, weckt das Begehren nach mehr. Sehr schön, daß er die Frage aufwirft, wer die „Wir“ sind, die in der deutschen Messe den Introitus singen (S. 188; daß gerade für diese Stelle Luthers Text nicht gegeben ist, stört etwas); warum erörtert er nicht auch die vielfach mißverstandene Wendung, nach der „mit dem ganzen Chor“ ein deutsches Lied gesungen wird? — Auf die Besprechung des Interims und seiner gottesdienstlichen Folgen möchte ich noch besonders hinweisen. M. Schian, Gießen.

V. Dettmer, Das Konsistorium zu Wolfenbüttel. Ein Beitrag zur Braunschweigischen Kirchen- und Kirchenverfassungsgeschichte. 130 S. Braunschweig, Appelhans, 1922. — Die Darstellung verdient, wiewohl sie sich nur auf ein Ländchen mäßigen Umfangs erstreckt, Beachtung um des Ausgangspunktes der Entwicklung willen, der Regierung des trefflichen Herzogs Julius, Schöpfers der nach ihm benannten — im Hannoverschen als Kalenbergische bezeichneten — Kirchenordnung vom 1. Januar 1569, in der bereits ein formiertes Konsistorium erscheint, und mit Rücksicht auf den eigentümlichen, durch den bunten Wechsel

seiner welfischen Fürsten und mannigfache Gebietsveränderungen ziemlich bewegten Geschichtsverlauf, der sich in der Entwicklung der Kirchenbehörde widerspiegelt. Sie liest sich recht fließend und ist unter Zurückhaltung gelehrten Beiwerkes verfaßt, dessen sich der Verfasser aber doch bedient hat (zu den Archivalien kommen noch einige in Hannover befindliche, z. B. Helmstedter Konsistorialprotokolle von 1579—1581; zur Sicherstellung der ursprünglichen Lehre in den Generalsuperintendenturen vgl. meine Schrift über die Ordination, 1906, S. 43 ff.). In fünf Kapiteln werden Errichtung, altlutherische, kalixtinische Zeit die Zeit der Aufklärung und das letzte Jahrhundert nacheinander abgehandelt, innerhalb ungefähr zutreffender Zeitgrenzen. Im 1. Kapitel hätte man gern die Anfänge auf dem Hintergrunde älterer konsistorialer Entwicklungen und mit schärferer Anwendung kirchenrechtlicher Begriffe gezeichnet gesehen; daß der Landesherr durchweg einfach als summus episcopus oder Landesbischof bezeichnet wird, trifft doch in dieser bequemen Bestimmtheit nicht zu. Der schon 1569 eingerichtete Synodus der Superintendenten am Sitze des Konsistoriums diente als Oberinstanz in der Handhabung der Kirchenzucht und des Bannverfahrens, was S. 22 nicht scharf genug zum Ausdruck kommt, und war keine synodale Institution (S. 118); wenn er schon bald wieder in Abgang kam (S. 36), so bedeutet das m. E. nur, daß man sich, ohne die betr. Faktoren zu umgehen, mit der schriftlichen Berichterstattung begnügt haben wird. „Das Verhältnis des Konsistoriums aber zu der fürstlichen Kanzlei oder, wie sie später hieß, zu dem Fürstlichen Geheimrats-Kollegium und dem Herzoglichen Staatsministerium ist bis in unsere Tage der Gegenstand von Erörterungen gewesen, die erst durch die neueste Entwicklung der Dinge zu einem allerdings gewaltsamen Abschluß gelangt sind“ (S. 23). Auf dies Verhältnis legt Verf. ein größeres Gewicht, als dem Gegenstande eigentlich zukommt. Es ist weniger wichtig, genau nachzurechnen, wer jeweils auf der „geistlichen“ oder „weltlichen Bank“ des Konsistoriums gesessen oder gar außeramtlich mit dem Titel eines fürstlichen Konsistorialrats ausgezeichnet wurde, als wie diese Behörde die innerkirchliche Entwicklung mit ihren Maßnahmen beeinflußt oder gestärkt hat. Auch auf ihre äußere oder innere Machtstellung, die mit dem württembergischen Theologen B. Satler (nicht „Sattler“, † 1624) ihren Höhepunkt erreicht hat (er hielt auch über nichttheologische Universitätsangehörige Glaubensexamina ab; Beispiel bei Zimmermann in Zeitschr. d. Gesellsch. f. niedersächs. Kirchengesch. 1922. S. 43 ff.), kommt es im Grunde nicht an. Hervorragendere Namen begegnen zu Anfang in M. Chemnitz und im 18./19. Jhd. in Mosheim, Jerusalem und den beiden Henke. — Möchte auch unsere benachbarte Hannoversche Landeskirche nach Abschluß der bisherigen Entwicklung einen geeigneten Darsteller finden.

Edgar Hennecke, Betheln.

Alfred Schultze, Die Rechtslage der evangelischen Stifter Meißen und Wurzen. Zugleich ein Beitrag zur Reformationsgeschichte (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, hrsg. von der Leipziger Juristenfakultät, Heft 1). Leipzig, Weicher, 1922. VIII, 99 S. — Durch die Revolution ist die Frage nach dem Schicksal der evangelischen Stifter Deutschlands aktuell geworden. Mit dieser Frage hängt das Rechtsgutachten zusammen, das sich die Leipziger Juristenfakultät von ihrem Kirchenrechtslehrer über die Stifter Meißen und Wurzen erstatten ließ, und das nun, erweitert und durch wertvolle bisher ungedruckte Aktenstücke bereichert, erschienen ist. Es ist ausgezeichnet durch die Klarheit und Schärfe, mit der die Rechtslage herausgearbeitet wird, beginnend mit der Lage der Stifter vor der Reformation und die Entwicklung verfolgend

durch die Reformation und durch die Konversion des sächsischen Kurhauses hindurch bis in das 19. Jhd. hinein. Die eine wichtige Tatsache ist die Verbindung der Stifter mit den Wettinern, die schon im Mittelalter bestand. Der Meißener Bischof ist zwar Reichsstand, aber doch unter einer Schutzherrlichkeit der Wettiner über die Stifter. Es sind ähnliche Verhältnisse, wie wir sie z. B. bei Erfurt und Mühlhausen in ihren Beziehungen zu den angrenzenden Fürstentümern sehen. Wichtig ist übrigens bei Meißen die Selbständigkeit des Domkapitels mit seinen 15 Kanonikaten gegenüber dem Bischof; für das Verständnis der Hemmungen oder Förderungen der Reformation, wie sie z. B. in Köln gegenüber Hermann von Wied sich zeigten, wird diese Selbständigkeit der Domkapitel mehr als bisher in Betracht gezogen werden müssen. Die Verbindung mit dem Herrscherhaus wird durch die Reformation noch enger, bis durch die Capitulatio perpetua v. J. 1663 zwischen dem Domkapitel und Kurfürst Johann Georg II. das Kurhaus die erbliche Administratur bekam; es behielt sie auch nach der Konversion. Für den Fall des Aussterbens oder Abdankens des Kurhauses — ein Fall, der also durch die Revolution eintrat, — war 1663 bestimmt worden, daß „dann und eher nicht Uns und Unsern Nachkommen in Capitulo die freye Wahl und Postulation zu demjenigen, zu welchem Uns Unsere Affection tragen wird, ausdrücklich reserviret, bedinget und vorbehalten seyn solle". Sch. schließt daraus, daß nunmehr ein Träger des ständigen Amts seitens der Kirche gewählt werden müsse. Darin bestärkt ihn die andere gleichfalls betonte Tatsache, daß auch durch die Reformation und die landesherrliche Administratur das Stift nicht etwa säkularisiert, sondern seinen kirchlichen Zwecken erhalten geblieben war. Auch der Reichsdeputationshauptschluß führte für das Stift keine Rechtsänderung herbei, ebensowenig die Verfassung von 1831 und die Landtagsverhandlungen und die Reformverträge von 1859/60 und 1864/99. Dem Stifte blieben seine kirchlichen Rechte gewahrt.

In ähnlicher, wenn auch wesentlich einfacherer Weise vollzog sich die Umwandlung des Stiftes Wurzen. Hans Becker, Berlin-Friedenau.

Hermann Voges, Die Schlacht bei Lutter am Barenberge am 27. August 1626. Mit einer Karte. Leipzig, S. Hirzel, 1922. 125 S. — Eine glänzende kriegswissenschaftliche Untersuchung, erwachsen aus gründlichem Quellen- und Literaturstudium, Erforschung des früheren Landschaftsbildes der Ebene von Lutter a. B., Vergleich der Schlachtberichte mit der rekonstruierten Örtlichkeit und immer neuer Vertiefung in den Stoff. Hatte Dietrich Schäfer (Neue Heidelberger Jahrbücher XX, 1900, S. 1—37) die bis dahin in fast kanonischem Ansehen stehende Monographie Georg Lichtensteins (Braunschweig 1850) in bezug auf die Genesis der Schlacht berichtigt, so dehnte Voges seine kritischen Nachprüfungen besonders auf den Verlauf und die Örtlichkeit der Schlacht aus. Die Größe und Folgenschwere dieser vollkommenen Niederlage des tapferen Königs Christian IV. von Dänemark bestand darin, daß „sein Plan, der ihn in den ersten Augusttagen zum Aufbruch von Wolfenbüttel veranlaßt hatte, das große Unternehmen, Göttingen zu entsetzen und Tilly aus Niedersachsen zu vertreiben und nach Mittel- und Süddeutschland zurückzuwerfen und ganz Niedersachsen der Herrschaft des Protestantismus zu sichern, gescheitert, die Macht des Feindes neu gestärkt, die Herrschaft des Katholizismus in Norddeutschland entschieden war". O. Clemen.

Werner Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Berlin, Paul Cassirer, 1921. 232 S. — Dieses mit reichem Bilder-

material ausgestattete Werk macht den Versuch, den Barock in eine bestimmte Periode der Kirchengeschichte einzuspannen und ihn als Ausdruck der Gegenreformation verständlich zu machen, die W. positiv definiert als „die geschichtliche Erscheinung, deren geistig-seelischer Charakter durch den im Kampf mit dem Protestantismus von innen heraus neu in Schwung gesetzten Katholizismus eine bestimmte Ausprägung erhalten hat“. W. entwickelt einleitend die historischen und psychologischen Grundlagen dieser gegenreformatorischen Kunst als kirchlich-religiöser Kunst mit ihren konventionellen, aus den Gebräuchen und Bedürfnissen des Kultus herausgewachsenen „ikonographischen Typen“ und „mimischen Ausdrucksbezeichnungen“, und arbeitet dann ihren besonderen Charakter durch Vergleich einerseits mit der lediglich ästhetischen Haltung der humanistischen Renaissance und deren verweltlichender Kunstrichtung, anderseits aber auch mit der religiösen Kunst des Mittelalters heraus; denn der Restaurationskatholizismus war nicht mehr der des vergangenen Weltalters. Religionsstreitigkeiten, dynastische Kämpfe, Eroberung und Plünderung Roms durch kaiserliche Truppen u. a. erschütterten den Optimismus: „Ein pessimistischer Zug greift um sich und wird ein bemerkenswerter Einschlag in der Kulturlage der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s.“ Dazu tritt endlich als drittes Vergleichsobjekt die Kunst des Protestantismus, soweit er nicht im Unterschied vom Reformkatholizismus der Kunst gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstand. Nach W. gilt es, „bei der Beurteilung künstlerischer Entwicklungen zu berücksichtigen, was aus der formalen und was aus der geistig-seelischen Quelle zugeführt wird, und den beiderseitigen Anteil für das Zustandekommen des Gesamtphänomens abzuwägen“. In formaler Hinsicht ist zwischen der Barockkunst der Katholiken und Protestanten kein Unterschied von Bedeutung wahrzunehmen. Und doch macht sich nach des Verfassers Ansicht ein verschiedener Stimmungseindruck bemerkbar, je nachdem wir einen der katholischen oder der protestantischen barocken Kirchenkunst entstammenden Gegenstand vor uns haben, und ihm ist „der Reformkatholizismus dasjenige Kulturphänomen, dem sich der Barockstil in einem besonderen Maß und Umfang angeschmiegt hat“. Es wäre interessant, die Richtigkeit dieser Thesen von dem kirchlichen Barock des Protestantismus her im Gegenlaufe nachzuweisen. Ob sich hier der Barock auch einspannen ließe? W. rechtfertigt die Wahl seines Themas, dessen Formulierung eben hier auf Bedenken stößt, durch den Hinweis auf den gewissen Parallelismus zwischen großen geistigen Bewegungen und formalen Entwicklungen (Mittelalterlich-kirchliche Kunst als Korrelat zu der christlich-religiösen Tendenz des M. A., Renaissancestil als Schauseite des Humanismus). Der Leser fragt sich aber: wenn das so ist, liegt dahinter nicht doch mehr als ein Parallellaufen zwischen Formung und Idee? Kann wirklich das Kausalitätsverhältnis zwischen einem Ideenkomplex und seiner künstlerischen Formung so kategorisch abgewiesen werden, wie es W. S. 5 u. ä. tut? Jedenfalls gilt der Maßstab des Ästhetischen W. als allein nicht zureichend; denn „ein religiöses Kunstwerk ist seiner phänomenologischen Beschaffenheit nach nur für den in seiner vollen Auswirkung zugänglich, der sowohl für das Religiöse wie für das Ästhetische ein Gefühl hat“. Wir möchten hinzufügen: das entsprechende Gefühl hat. Damit hat der Verfasser als Kunsthistoriker einen Leitsatz formuliert, den die Theologen mit Freuden anerkennen werden. Von ihm aus ergibt sich geradezu die Forderung, daß die Theologie Führerin sei zum Verständnis der Kunstsphäre, die unter unmittelbarem Einfluß des Christentums in seiner greifbaren Form (der Kirche) gestanden hat. Der so arbeitende Theologe wird freilich ohne die anleitende Hand des Kunstwissenschaft-

lers niemals auskommen, ebensowenig wie W. sein Problem ohne Hilfe des Theologen angegriffen hat. In anderer Hinsicht enthält der zitierte Ausspruch W.s auch ein Urteil über seine Arbeit: Um die Kunst der Gegenreformation zu verstehen, müßte man für das dieser Bewegung entsprechende Religiöse das richtige Verständnis haben; dies aber werden mindestens die Katholiken W. absprechen.

Die klare Anlage des Buches würde meiner Ansicht nach gefördert, wenn das letzte Kapitel: „Die gegenreformatorische Kunst und das Heilige" mit dem ersten: „Historische und psychologische Grundlagen" vereinigt werden könnte. Gewisse Wiederholungen ließen sich dadurch vermeiden. Im zweiten Kapitel spricht W. über die „Elemente der gegenreformatorischen Kunst". Die Ausführungen über das „Heroische" gehören zu den besten des Buches; man merkt die überlegene Kenntnis, aus der der Verfasser schöpft. Interessant sind auch die Exkurse über das Nackte in der mittelalterlichen und in der neuzeitlichen Kunst. Bei den übrigen Elementen der gegenreformatorischen Kunst handelt W. über Mystik, Erotik, Asketik, Grausamkeit. Ein mit ausgezeichnetem Geschmack zusammengestelltes Bildermaterial erlaubt dem Leser, die Ergebnisse selbst nachzuprüfen. W. nimmt seine Beispiele aus dem Gebiet der nachbildenden Künste (Malerei und Plastik). Zu der für das Verständnis des Barock so wichtigen Raumproblematik liefert er indessen auch Material, so besonders im 3. Kap. — S. 195 sagt der Verfasser: „Der gegenreformatorischen Kunst Frankreichs eigentümlich ist die Neigung zum Gesellschaftlichen, Eleganten, Galanten, Salonhaften, die sich in der Entwicklung vom 17. bis 18. Jhd. ... immer weiter steigert." Ist das Gesellschaftliche, Elegante, Galante usw. wirklich eine Eigentümlichkeit der gegenreformatorischen Kunst Frankreichs; ist es nicht vielmehr ein Wesenszug der gesamten französischen Kunst? — S. 204 heißt es: „Die Ausstattung mit Pracht und Pomp, die Dekorationsmittel waren in Gotteshäusern prinzipiell nicht andere als bei Profanbauten." Ist dasselbe nicht auch in der mittelalterlichen Kunst festzustellen? Ernst Strasser, Lübeck.

Karl Schornbaum, Geschichte der Pfarrei Alfeld. Ein Beitrag zur Geschichte des Nürnberger Landes. Auf Grund archivalischer Forschungen (= Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengesch. VII. Bd.). Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922. 189 S. — Die Stärke dieser Monographie liegt darin, daß sie von Sch. mit dem ihm eigenen unverdrossenen Fleiß ganz aus den Akten geschöpft ist, und — damit zusammenhängend — in der Fülle der beigebrachten beweisenden Einzelheiten. Das Buch wäre aber lesbarer geworden, wenn die Akten als Beilagen in den Anhang und weniger Wichtiges als Anmerkungen unter den Strich verbannt worden wären. Freilich ist ja anderseits in der Geschichte einer einzelnen Pfarrei schwer, zwischen Wichtigem und weniger Wichtigem zu unterscheiden. Die Geschichte Alfelds im ausgehenden MA. und (nachdem es 1504 Nürnbergisch geworden war) im Reformationszeitalter und dann wieder in der bayerischen Zeit (1806—1860) ist kürzer weggekommen als die Geschichte der Pfarrei im Dreißigjährigen Kriege, während der Orthodoxie, des Pietismus und des Rationalismus. Auch hier bestätigt sich's wieder, wie die großen religiösen Bewegungen (zuletzt das Freidenkertum und die Harleßschen Reformen) auch in kleine Gebiete hineinspielen.

Karl Heldmann, Die St.-Maria-Magdalenen-Kapelle auf der Moritzburg zu Halle. Vierhundert Jahre hallischer Kirchen- und Kulturgeschichte. Mit 10 Abbildungen. Halle, Gebauer-Schwetschke, 1923. 70 S. — Der Untertitel trifft zu: in dem Schicksal der kleinen Kapelle spiegelt sich das

der Stadt Halle und ihrer Bewohner großenteils wieder. Die 1509 im Rohbau fertige, 1514 geweihte Kapelle hat nacheinander als Stifts- und Wallfahrtskirche und seit 1521 als erzbischöfliche Hauskapelle dem römisch-katholischen, seit 1567 als fürstliche Hofkirche dem evangelisch-lutherischen, seit 1680 als Gemeindekirche dem reformiert-calvinischen (eine Zeit lang Hugenottenkirche) und nach einer Zeit der Profanierung (1805 ff.) seit 1894 als Universitätskirche dem evangelisch-unierten und seit 1921 wieder als Gemeindekirche dem evangelisch-lutherischen Kultus gedient. Wie gründlich und weitgreifend die kleine Monographie ist, beweisen gleich Kap. 2, in dem H. über die Maria-Magdalenen-Legende und das Aufkommen des M.-M.-Kultus in Südfrankreich und dann in Deutschland, speziell in Halle, handelt, und Kap. 3, in der er die Kapelle als Bauwerk würdigt.

Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth. Eine Vorgeschichte der Universität Erlangen von Hermann Jordan. II. Teil: 1566—1742. Nach dem Tode des Verfassers abgeschlossen und herausgegeben von Christian Bürckstümmer. Leipzig Erlangen, Deichert, 1922. V, 157 S. — Es ist hocherfreulich, daß sich die Vollendung des trefflichen Werkes des am 17. Juni 1922 verstorbenen Jordan hat ermöglichen lassen. Der 1. Abschnitt (Die Regierungszeit des Markgrafen Georg Friedrich 1556—1603) lag fast druckfertig vor. Der 2. (Die Zeit von 1603 bis 1655) brauchte nur gekürzt und abgerundet zu werden. Dagegen mußten der 3., 4. und 5. Teil (Die Bemühungen um gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Bayreuth unter der Regierung Christian Ernsts 1655—1712 und seiner beiden Nachfolger; Gelehrte Bildung im Ansbachischen; Die Friedrichsakademie in Bayreuth und die Universität Erlangen) auf Grund des von J. hinterlassenen Rohmaterials von Bürckstümmer neu geschrieben werden. Er hat den Wunsch, „da und dort noch tiefer graben zu können", unterdrücken müssen, da bei den rapid steigenden Kosten die Drucklegung rasch begonnen und durchgeführt werden mußte. In der Tat wird sich besonders zu den Personalien viel nachtragen lassen, mehr, als Schornbaum in seiner ausführlichen Besprechung des 1. Bandes in den Beiträgen zur bayer. Kirchengesch. 24, S. 205—221 nachgetragen hat. Trotzdem wird man sich freuen dürfen, daß die Lücke zwischen dem 1. Bande und Koldes Gesch. der Universität Erlangen nun so glücklich geschlossen ist. Darauf kam's Jordan auch hauptsächlich an; daher hatte er auch nicht für diesen Zeitraum so wie im 1. Bande das gesamte geistige Leben der beiden Markgrafschaften herangezogen. Die enge Verflochtenheit der Universität Erlangen mit dem fränkischen Lande, „dessen gelehrte Bildung sie zusammenfaßte und zum Abschluß brachte, wird ganz klar". O. Clemen, Zwickau.

Konfessionskunde

Das Interesse an interkonfessionellen Fragen muß um so größer werden, je mehr lebendige Beziehungen zwischen den Konfessionen bestehen. Die Neuzeit hat Katholiken und Protestanten namentlich auch in Deutschland in einem Maße durcheinandergewürfelt, das früher unbekannt war. Daß so die Konfessionen einander Wettbewerb machen, tritt um so stärker hervor, je mehr jede von ihnen an sich in Schwierigkeiten verwickelt ist; und Not hat heute auch der morgenländische Katholizismus, nicht nur in Rußland, sondern auch in den Balkanländern, von den traurigen Schicksalen der Armenier und anderer Christen in Türkisch-Asien noch

ganz abgesehen. Kann dabei die eine Kirche hoffen, vom Verfall der anderen Gewinn zu haben? Sollen sie einander gegen gemeinsame Feinde helfen und dazu einander näher treten? In welchem Umfange können sie von einander lernen? Die Antworten auf diese Fragen sind überaus verschieden. Katholiken werden evangelisch, Protestanten katholisch; auf katholischem Boden ist der Modernismus nicht tot, auf protestantischem katholisieren die Hochkirchler. Daneben ist die Werbearbeit der Sekten eifrig, und sie hat, da in dieser wirren Zeit viele aus den Gewohnheiten ihres Denkens herausgerissen sind, günstigere Aussichten als sonst. Gemeinschaftsbewegung, Theosophie, Anthroposophie schaffen sich z. T. festere Formen als früher. Ob und wie in Missionsgebieten, auf denen nach dem Krieg die Arbeit wieder stärker einsetzen kann, sich neue Formen des Christentums herausbilden werden, bleibt abzuwarten. In jedem Fall besteht die Pflicht, die Erscheinungen des interkonfessionellen Lebens umsichtig zu beobachten und unbefangen zu prüfen, und die Literatur zur Konfessionskunde, die in unseren Tagen hervorwächst, muß von den wirklichen Strömungen und Machtverhältnissen ein zutreffendes Bild geben.

Wir Deutschen sind heute sehr viel mehr als früher vornehmlich auf die im Inlande erscheinenden Bücher angewiesen. Und auch davon will die folgende Übersicht nur die wichtigsten der in den letzten Jahren herausgekommenen Schriften würdigen, kleinere oder minder wichtige nur, soweit sie ausdrücklich zur Besprechung eingesandt wurden. Auch wird nicht wieder erwähnt, was bereits in den letzten Heften dieser Zeitschrift besprochen ist, darunter auch die neue Auflage von Möhlers Symbolik (N. F. III, S. 227) oder die von Plitt-Schultze (ebd.).

1. Eine neue konfessionskundliche Gesamtdarstellung gibt Johannes Kunze, Symbolik (Leipzig, Quelle & Meyer, 1922. 256 S.). Weil die Loofssche bisher unvollendet ist und die von E. F. Karl Müller und andere aus verschiedenen Gründen sich als Studentenbücher nicht durchsetzen werden, besteht für die Konfessionskunde, zum Unterschied von fast allen andern theologischen Fächern, ein übler Mangel an geeigneten Lehrbüchern. Kunzes Buch ist seiner ganzen Anlage nach darauf berechnet, die Lücke auszufüllen. Aber wenn doch die Symbolik unsere Theologen befähigen soll, als Pfarrer oder Religionslehrer sich mit dem Katholizismus auseinanderzusetzen, so ist die Kenntnis der Unterscheidungslehren dazu bei weitem nicht ausreichend. Und K. kehrt, in bewußtem Gegensatz zu Kattenbusch und Loofs, zur Symbolik älteren Stils zurück, gibt keine Konfessionskunde, die alle Seiten des kirchlichen Lebens darstellt, sondern beschränkt sich wesentlich auf Erörterung der Lehrunterschiede. Hier will er allerdings nicht einfach einzelne Punkte aneinanderreihen, sondern von Prinzipien ausgehen, auch neben den Lehren „die tatsächliche Wirklichkeit der Kirchen" und Sekten ins Auge fassen. Aber von der Organisation der römischen Kurie und dem Kardinalskollegium, von der Politik des Zentrums und der Friedhofs-

praxis der römischen Kirche sagt K., soviel ich sehe, z. B. nichts, von ihrer Mischehenpraxis nur ganz wenig, und wo sollen unsere Studenten diese Dinge lernen, wenn nicht in der Symbolik oder Konfessionskunde? Vollends kommt das Innerste katholischen Wesens, die eigentliche Kraft der römischen Kirche, nämlich die Mannigfaltigkeit ihrer Frömmigkeit bei dieser Darstellung der Lehrunterschiede nicht zur Geltung.

Auch wenn man nun aber K. zugeben wollte, daß die Symbolik „nicht eine historische Disziplin" sei, sondern „eine Ergänzung der systematischen Theologie mit Rücksicht auf die konfessionelle Spaltung", erheben sich Bedenken dagegen, daß er mit der katholischen Kirchenlehre einfach die der protestantischen Bekenntnisschriften des 16. Jhds. vergleicht. Wie weit sich der Protestantismus seit dem 18. Jhd. von diesen entfernt hat, auch in seinen konservativen Vertretern, darauf nimmt K. keine Rücksicht. So wenig aber ein evangelischer Dogmatiker, auch wenn er für seine Person die ganze Entwicklung des Protestantismus seit der Aufklärung als verderblich beurteilen sollte, heute Dogmatik treiben kann, ohne von Schleiermacher, Hofmann, Ritschl zu reden, ebensowenig darf der Symboliker, gerade auch nach Kunzes eigener Definition seines Ziels, seine Arbeit so treiben, als gingen ihn die Wandlungen der Theologie seit dem Jahre 1600 überhaupt nichts an. K. hat freilich ein Recht, sich darauf zu berufen, daß die Dinge so behandelt zu werden pflegen; noch die neueste Auflage von Plitt-Schultze verfährt auch so. Aber was sich so ergibt, ist nur ein Vergleich der katholischen Theorie (nicht des ganzen Katholizismus) mit wichtigen Inhalten der Dogmengeschichte des Protestantismus. Wenn sodann der Katholizismus und der Protestantismus im wesentlichen je als Einheit gefaßt werden, dabei der lutherische Protestantismus und der römische Katholizismus als die ausgebildeteren Formen eingehender dargestellt, reformierter Protestantismus und morgenländischer Katholizismus nur anhangsweise behandelt werden, können die beiden letztgenannten nicht genügend gewürdigt werden. So scheinen mir die Fassung der Aufgabe und die Anlage des Buches verfehlt, so gern ich anerkenne, daß viele Formulierungen wohlüberlegt und in ihrer Klarheit geschickt sind. Das Werk ruht sicher auf langjährigen Vorarbeiten. Allerdings hätte der Verf. in einem 1922 erschienenen Buche sich von veraltetem geographischen und statistischen Material freimachen sollen (vgl. Zscharnacks kritische Anzeige in „Volkskirche" 1922, S. 153 f.), z. B. in bezug auf die Organisation der morgenländischen Kirche in Österreich-Ungarn, das doch seit 1918 nicht mehr besteht, und überhaupt für das Gesamtgebiet der morgenländischen Kirchen. Die Erörterung von Einzelheiten in K.s Darstellung des Katholizismus und Protestantismus würde den Rahmen einer Besprechung in dieser Zeitschrift sprengen.

2. Als erste Gruppe innerhalb der Christenheit pflegen in den Lehrbüchern der Konfessionskunde die morgenländischen Kirchen



dargestellt zu werden. Von der bedeutendsten, der russischen, bzw. von ihren heutigen Schicksalen wissen wir merkwürdig wenig. Aber können wir die gegenwärtigen Zustände nur schwer erkennen und beurteilen, so bleibt möglich, auf Grund einer reichen russischen Literatur die seelische Anlage des Volkes zu studieren, die sich durch Krieg und Revolution vielleicht in manchem, aber gewiß nicht vollständig verändert hat. Haase, der Die religiöse Psyche des russischen Volks (Leipzig, Teubner, 1921. 250 S.) behandelt, geht auch auf vieles in den russischen kirchlichen Einrichtungen ein. Er beginnt mit einer Charakteristik der russischen Theologie (noch ist ein Unterschied des ukrainischen vom Moskauer Typus bemerkbar), schildert dann die Sekten, die äußere Lage und die sittlichen Zustände der Geistlichkeit, den Kult, die religiöse Seelenverfassung des niederen Volks, die Stellung der Sozialisten und Bolschewisten zu Religion und Kirche, endlich die religiöse Psyche der Gebildeten; hier werden die einzelnen Stände nacheinander behandelt (Adel, Offiziere, Ärzte, Schriftsteller). Der anfänglichen bolschewistischen Priesterverfolgung stehe jetzt eine Zunahme des religiösen Interesses gegenüber; doch betont H. selbst, wie wenig wir den wirklichen Sachverhalt durchschauen. So erfahren wir denn auch über die Wandlungen im religiösen Seelenleben der Russen, die sich in den letzten Jahren vollzogen haben mögen, nur wenig; was H. schildert, ist die geistige Lage der einzelnen Stände vor dem Kriege. Aber hier ist (wenn auch nicht immer in ganz strenger Form, mit Konsequenz im Zitieren usw.) eine Fülle von Stoff gesammelt, der den meisten abendländischen Theologen sonst unzugänglich ist, weil sie des Russischen unkundig zu sein pflegen. So ist H.s Buch verdienstlich und willkommen. — In den Schriften des Breslauer Osteuropa-Instituts, denen H.s Buch angehört, hat Karl Holl eine auch konfessionskundlich beachtenswerte Studie über Tolstoi nach seinen Tagebüchern herausgegeben (Leipzig, Teubner, 1922. 23 S.). Von diesen bisher bei uns wenig beachteten Tagebüchern T.s, die jüngst auch in deutscher Übersetzung von Ludwig Berndl herausgegeben sind (Jena, Diederichs, 2 Bde., 1923), stammt eins aus seiner Jugend, eins aus seinem Alter. H. kommt zu einer gerechten Kritik, nicht der ethischen Theorie, sondern der inneren Haltung T.s: der stark begabte Künstler und rührende Prediger hat doch nie die Tragik überwunden, daß ihn im Grunde das Grauen vor dem Tod beherrschte. So ist er nicht frei geworden wie Luther, kann uns nicht Führer werden wie dieser. Der gleichen Serie gehört endlich Haases Bericht über Russische Kirche und Sozialismus an (ebenda, 1922. 44 S.). Überwiegend bekämpfen die russischen Theologen den Sozialismus, halten auch von christlichem Sozialismus, der im Lande Tolstois doch Boden finden müßte, wenig. Ob aber die höheren Geistlichen mit dieser Haltung auf die Dauer die niederen an ihrer Seite haben werden? Bisweilen wird nicht klar, was Haases Bericht und was Zitat aus russischen Schriftstellern ist.

Haase gibt mit Hudal in anderem Verlage eine verwandte Serie heraus: Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen. Hier hat im ersten Heft Hudal Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche dargestellt (Graz, Moser, 1922. 127 S.). Die Einzelheiten kann ich schlechthin nicht nachprüfen; sicher ist hier aber eine Fülle von Stoff verarbeitet. Urteil und Ton machen einen günstigen Eindruck. Tatsächlich gab es bisher nicht eine serbisch-orthodoxe Kirche, sondern mehrere: die des Königreichs Serbien, die montenegrinische, bosnische, dalmatische, die des Patriarchats Karlowitz usw. Hudal berichtet viel aus der Geschichte der Kämpfe zwischen römischem und byzantinischem Christentum auf der Balkanhalbinsel. Zeitweise schien im Mittelalter das slavische Element beiden gegenüber selbständig zu werden. Nach Begründung des jetzigen jugoslavischen Staates ist in ihm eine einheitliche Nationalkirche geschaffen worden, mit dem Metropoliten von Belgrad als Patriarchen. Allerdings ist der neue Staat, während das bisherige Serbien national einheitlich und geschlossen orthodox war, national gemischt, und von seinen fast 12 Millionen Einwohnern ist nur die größere Hälfte orthodox. Namentlich die Kroaten sind römisch-katholisch. Wird der nationale Gedanke sie zur Orthodoxie hinüberziehen? Oder werden römische Unionspläne bei orthodoxen Serben Erfolg haben? Hudal weiß, daß letzteres nicht leicht geschehen könnte, und ist nur für ein freundliches Verhältnis beider Kirchen. Der neue Staat hat zwei orthodoxe theologische Fakultäten errichtet, an den Universitäten von Belgrad und Agram; anderseits schränkt er den Religionsunterricht an seinen Schulen ein, zeigt auch sonst unter dem Einfluß westländischer Aufklärung eine den Kirchen unfreundliche Gesinnung. Immerhin spricht sich die noch enge Verbindung von Staat und Kirche u. a. darin aus, daß an der Wahl des Patriarchen außer geistlichen Würdenträgern auch die Minister und andere höhere Staatsbeamte, die Universitätsrektoren usw. teilnehmen. Eine starke Reformbewegung unter den Priestern (mit dem Ziel, die Bischöfe nicht mehr aus dem Mönchsstand zu nehmen, sondern aus der Pfarrgeistlichkeit, verwitweten Priestern die Wiederverheiratung zu erlauben, im Kult die Volkssprache einzuführen) scheint nicht mehr niedergehalten werden zu können. „Reformistische" Neigungen gibt es aber auch unter den römisch-katholischen kroatischen Priestern, und die in der Tschechei massenhaft von Rom Abgefallenen gewinnen Fühlung mit den orthodoxen Kirchen, die gleichzeitig Gegenstand lebhaften Interesses der Anglikaner sind. Mit einem Wort: wer sich durch die an fremden Namen reichen geschichtlichen Stücke in H.s Schrift durchgearbeitet hat, wird in den die Gegenwart behandelnden viel lehrreiche kirchenkundliche Bemerkungen finden.

Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche schildert Zankow, Prof. in Sofia (Halle a. S., Karras, Kröber und Nietschmann, 1920. 288 S.), wie früher die Verfassung dieser seiner Kirche (Zürich, Leemann, 1918). Ein Inhaltsverzeichnis der früheren

Schrift, die auch eine längere geschichtliche Einführung bot, ist dem vorliegenden Buche beigegeben. Z. rechnete bei der Niederschrift damit, daß die Veränderungen, die dem Weltkrieg folgten, auch auf die bulgarische Kirche einwirken würden; er ist selbst Mitglied einer kirchlichen Reformkommission. Die Anlage des Buches ist: kirchliche Gesetzgebung, Lehrverwaltung, Kultverwaltung, Ämterverwaltung, Vermögensrecht, Aufsichtsrecht, kirchliche Gerichtsbarkeit. Bulgarien kann in vielem noch die Alleinherrschaft der orthodoxen Kirche voraussetzen und zäher an alten Formen festhalten, als manche römisch-katholischen Länder; so hat es noch keine Zivilehe. Anderseits ist die bulgarische Kirche in manchem tolerant; sie gewährt im Notfall ein feierliches Begräbnis auch Nichtorthodoxen, wie kirchliche Trauerfeiern z. B. seinerzeit auch für den in der Ferne verstorbenen Gladstone angeordnet wurden, der sich durch seinen Kampf gegen die von den Türken verübten atrocities um das bulgarische Volk verdient gemacht hatte. Laien wirken bei der Wahl von Priestern und Bischöfen mit; in diesem und anderen Zügen erscheinen einige morgenländische Kirchen den protestantischen verwandter als der römisch-katholischen. Das hat sie aber keineswegs davor geschützt, daß unter den Einwirkungen französischen Geistes unkirchliche Stimmung sich im Volke verbreitete. Der von den Lehrern der staatlichen Schulen erteilte Religionsunterricht steht oft im Gegensatz zur kirchlichen Lehre. Der Sozialismus ist auch in den Balkanländern überwiegend kirchenfeindlich. Wie die Kirchen dieser Länder die Krisis überstehen werden, bleibt abzuwarten.

3. Wäre Kattenbuschs Konfessionskunde über den morgenländischen Katholizismus hinausgekommen, so würden wir eine Darstellung der römisch-katholischen Kirche erhalten haben, die ausführlicher wäre als die in ihrer Art vortreffliche, aber sehr gedrängte in der Loofsschen Symbolik. Welches Buch über den abendländischen Katholizismus man einem gebildeten Laien, der sich gründlich unterrichten wollte, geben sollte, diese Frage ist längst vielen deutschen evangelischen Theologen zur Verlegenheit geworden. Hases Polemik, in vielem unveraltet, geht doch auf manche wichtige Seite der Sache gar nicht ein; auch Sells gutes Buch über Katholizismus und Protestantismus in Religion, Politik und Kultur (Leipzig, Quelle & Meyer, 1908) berücksichtigt viele Einzelheiten des religiösen Lebens und des Dogmas zu wenig. Jetzt hat Heiler seine 1920 erschienenen, in Schweden gehaltenen Vorträge über das Wesen des Katholizismus (s. ZKG. N. F. 2, S. 235) zu einem Buche erweitert: „Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung" (Reinhardt, München, 1923. XXXV u. 704 S.), das nicht nur seinem Umfang nach das stärkste aus der einschlägigen deutschen Literatur der letzten Jahrzehnte ist. Man kann es getrost neben Hases Polemik stellen, und wenn diese als ein spätes Echo auf Möhlers Symbolik erschien, als das Gegenstück zu ihr, so liegt es nahe, in Heilers Buch die Synthesis zu jener Thesis und Antithesis zu suchen. Die kann

nun freilich überhaupt nicht geschrieben werden, so lange Katholizismus und Protestantismus immer wieder ihren Gegensatz erleben, und jedes der beiden früheren Werke war in manchen Beziehungen bedeutsam, in denen das Heilersche ihnen nicht zur Seite gestellt werden kann. Aber der Wille zur Irenik ist bei H. allerdings stark; diesen Theologen hat sein Lebensgang verpflichtet, Brücken zu schlagen, Verständnis zu vermitteln. Soweit H. eine überkonfessionelle Haltung einzunehmen sucht, kann er beanspruchen, beide Konfessionen genauer zu kennen, als etwa F. W. Foerster, wenn dieser eine ähnliche Stellung beansprucht. Eine überkonfessionelle Haltung strebt H. in charakteristischem Sinne auch jetzt an, nur daß er nicht mehr in derselben Weise wie in der ersten Auflage des Buches für „evangelische Katholizität“ eintritt. Nicht die Ablehnung, die dieses Ideal in Besprechungen des Buches von katholischer wie protestantischer Seite erfuhr — H. hat die protestantischen als unfreundlicher empfunden, denn die katholischen —, sondern Lebenserfahrungen, die er inzwischen in protestantischer Umgebung, nicht nur als Dozent, sondern auch praktisch religiös wirkend gemacht hat, sind hier für ihn bestimmend gewesen. Gerecht werden kann man dem Buche aber nur, wenn man zuerst nicht nach der Stellung des Verfassers zu oder über den Konfessionen fragt, sondern den ganzen Inhalt des Werkes auf sich wirken läßt. Eine Fülle von Stoff aus Geschichte und Gegenwart, umfassende religionsgeschichtliche, dogmen- und kultgeschichtliche Gelehrsamkeit, aufmerksame Beobachtung der Gegenwart und feine Psychologie machen es lehrreich. Auf eine ausführliche Geschichte des Katholizismus folgen die Hauptabschnitte über die Elemente des Katholizismus. Diese Elemente, mit deren Nachweis der Satz erhärtet wird, daß Katholizismus Synkretismus ist, sind primitive Religion, Gesetzes- und Verdienstreligion, juridisch-politische Kircheninstitution, rationale Theologie, Mysterienliturgie, asketisch-mystisches Vollkommenheitsideal und evangelisches Christentum — denn daß es auch letzteres im Katholizismus gibt, darf kein gerechter Beurteiler verkennen. Nach Aufzeigung dieser Grundelemente schildert H. das Wesen des Katholizismus in Gegensatzpaaren: Universalismus und Einheit, Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität, Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus, Supranaturalismus und „Inkarnationalismus“ (der welterhabene Gott wird immer irgendwie im Sinnlich-Wahrnehmbaren inkarniert gedacht; H. braucht statt der beiden eben genannten Ausdrücke auch die anderen: Transzendenz und Immanenz, aber auch sie kennzeichnen das nicht ganz, was er hier meint: den Gegensatz von welterhabener Geistigkeit Gottes einerseits, Materialisierung des Göttlichen in Dingen dieser Welt anderseits).

H.s Hauptzweck ist, das innere Leben des Katholizismus zu verdeutlichen. Daß er kein konkret-statistisches Material über die heutige Organisation der Kirche bietet, ist in der Tat kein Unglück; Bücher darüber gibt es genug. Natürlich wird jeder ernste Leser in diesem Werke nicht nur das und jenes anders wünschen, sondern auch manches geradezu

für falsch oder schief halten; an einigen Stellen scheint mir H. von der landläufigen katholischen Auffassung stärker abhängig zu sein, als ein gerechter Beurteiler es sein dürfte. Die hochkirchliche Bewegung im deutschen Luthertum erwähnend, die man nicht „als bloße Krankheitserscheinung abtun" solle (auch ich würde sie nicht so abtun, aber für aussichtsreich hält auch H. sie nicht), meint er, weite lutherische Landstriche Deutschlands seien „nicht nur völlig entkirchlicht, sondern entchristlicht und reif für die Heidenmission". Erstens ist fraglich, ob (worauf es in diesem Zusammenhang ankommt) hochkirchliche Reformen das bessern würden; denn gibt es nicht auch in katholischen Gebieten ganz entchristlichte Gegenden? Aber zweitens: wie würde die Entrüstung aller katholischen Blätter aufflammen, wenn ein Protestant sagen wollte, diese Gegenden seien reif für die Heidenmission! Natürlich hat es wenig Zweck, darüber zu streiten, auf welcher Seite die konfessionelle Empfindlichkeit stärker zu sein pflege; ich halte auch die Abwehr gegen römische Übergriffe, wie sie der Evangelische Bund leistet, für nicht so entbehrlich, wie H. sie (S. 9) zu halten scheint; sachlich sind wir darin einig, daß der Kampf als geistiger Kampf, nicht mit politischen Machtmitteln geführt werden soll. Auch die geistige Bedeutung der in neuerer Zeit katholisch gewordenen Evangelischen vermag ich nicht ebenso einzuschätzen, wie H. es tut. Das alles sind Nebenpunkte. Wichtiger ist mir (was aber hier nur angedeutet werden kann), daß von obigen Gegensätzen im Wesen des Katholizismus der von Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus gewiß nicht in seinen beiden Seiten für den Katholizismus gleichermaßen charakteristisch ist; mag die Entfaltung freien persönlichen Lebens im Katholizismus eine größere Rolle spielen, als der Protestant weiß, ungleich wichtiger ist doch dort der Zug zur Gemeinschaft; ist überhaupt ein Urmerkmal des Katholischen zu nennen, dann wohl dies, daß der Katholizismus Gemeinschaftsreligion, kirchliche Religion, Kirchenreligion ist.

Mag Heiler aber auch an dem und jenem Punkte bei neuer Bearbeitung seines Buches seinen Kritikern recht geben, im ganzen wird das Werk gewiß — das muß man wünschen — so bleiben, wie es ist. Ändern müssen würde H. das Bild, das er vom Katholizismus gezeichnet hat, allerdings dann, wenn die katholische Kirche selbst merklich anders würde. Wir hoffen, daß sie nicht noch starrer wird; daß sie milder, evangelischer wird, dürfen wir kaum erwarten. H. hat wahrscheinlich an dem und jenem Punkte sie zu sehr von ihrem Ideal her gezeichnet; die meisten geborenen Protestanten neigen dazu, im Blick auf die Entartungen des empirischen Katholizismus auch sein Ideal zu verkennen. Den Druck auf die Gewissen selbständig nachdenkender Menschen, der in der römischen Kirche geübt wird, schildert H., der selbst darunter gelitten hat, ernst und scharf; daß römisch-katholisch ein Widerspruch in sich selbst ist, daß durch das Eng-Römische das Weltweit-Katholische nicht nur gefährdet wird, sondern heillos geschä-

digt ist, das hat er zuletzt klar herausgestellt. Auf Einigung der Konfessionen hofft er nicht; er schließt mit Worten Luthers über die Kircheneinheit, die vom Papst veräußerlicht, verkannt werde. Für die Aufnahme des neuen H.schen Werkes katholischerseits dürften Besprechungen wie die von G. Böhmer in „Theologie und Glaube“ 1923, H. 2, S. 65—74 („Der Weg zum Verständnis des Katholizismus“) oder von Georg Wunderle im Lit. Handw. 1923, Nr. 4, S. 201—204 charakteristisch sein.

Neben Heilers großem Werk darf einiges aus der sonstigen neueren Literatur über den römischen Katholizismus, speziell über sein Verhältnis zum Protestantismus nicht gering geachtet werden. Heiler gibt eine Schriftenreihe heraus: Aus der Welt katholischer Frömmigkeit (München, Kaiser), deren erstes Heft seine eigene Arbeit Katholischer und evangelischer Gottesdienst ist (1921. 48 S.), ein vielseitiger und feinsinniger Vergleich, lehrreich auch für den, der nicht allen Wünschen und Folgerungen H.s zustimmt. Es folgte Fendts Buch Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas (1921. 255 S.). Eine recht wirksame Apologetik der katholischen Dogmen, von einem Protestanten geschrieben, — ist das nicht ein merkwürdiges Buch? Man wird vermuten, dieser Protestant sei auf dem Wege nach Rom; tatsächlich war er Katholik, Professor der Dogmatik am Lyzeum in Dillingen, und ist heute evangelischer Pfarrer in Gommern bei Magdeburg. Wie Heiler hat er sich eine starke Anhänglichkeit an die Kirche bewahrt, die er verließ, und sein Buch ist eine achtungswerte Leistung geschichtlichen Verständnisses und psychologischer Einfühlung. Bei der katholischen Gotteslehre hält F. sich, wie das angemessen ist, an die Formeln des Vatikanums, und er scheint insofern überhaupt nicht auf abschwächende Umdeutungen angewiesen zu sein, als seine Stellung zum Dogma recht konservativ ist. Bei aller Anerkennung, daß, was die Trinitätslehre sagen will, Geheimnis bleibt, nicht nachgerechnet werden kann, daß es „keine Algebra der Trinität gibt“, ist er doch vom Athanasianum so hingenommen, daß er zuletzt meint, das gläubige Denken, das von der Offenbarungstrinität zur Wesenstrinität zurückgehe und mit ihr alle Wirklichkeit kröne, wandle damit auf Jesu Spuren. Oft verteidigt er das Dogma so vollständig, daß man fragt: mußte ihn wirklich sein Weg aus der katholischen Kirche herausführen? Wenn das doch geschehen ist, wenn F. sich aufrichtigerweise von ihr trennen mußte, so ist nun zwar die Art, wie er uns Gerechtigkeit gegen das katholische Dogma lehrt, moralisch lobenswert, aber logisch-theologisch der Kritik zu unterwerfen. Bisweilen bleibt in der Schwebe, ob F. spricht, oder ob er einen Katholiken sprechen läßt, so S. 8: „Die ecclesia kann nichts als göttlicher Offenbarung angehörig ausgeben, was nicht wirklich der göttlichen Offenbarung angehört“, — hat sie das nie getan? Tatsächlich wird die uns sittlich bedenkliche Seite des katholischen Autoritätsglaubens von F. nicht berührt; seine wohlmeinende Interpre-

tation des Dogmas darf nicht fälschlich so gedeutet werden, als sei sie eine Darstellung des ganzen Unterschieds zwischen katholischer und protestantischer Denkweise. Im einzelnen aber gelingt es ihm, an manchen Punkten den Unterschied zwischen reformatorischer und katholischer Lehre als nicht so schroff hinzustellen, wie es nach den Formeln und nach der polemischen Schultradition oft scheint. Von vielen historischen Fragen sei nur eine angedeutet, ob Luthers Rechtfertigungslehre so, wie F. es tut, gegenüber allen mystischen Erlebnissen als reine Imputationstheorie gefaßt werden darf; F. hat aber Verständnis für Luthers religiöse Kräfte.

Katholizismus und Protestantismus in Deutschland hat H. Hermelink behandelt (Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1923. 84 S.). Der in Elgersburg dem Bunde für Gegenwartschristentum gehaltene, zuerst in der Christlichen Welt erschienene Vortrag ist nun durch Anmerkungen erweitert, die viel sonst nicht leicht zugängliches Material aus innerkatholischem Leben, z. B. über Fortschritte des katholischen Ordenswesens und der liturgischen Bewegung, mitteilen. Anderseits wendet sich H. gegen allerlei stimmungsmäßige Überschätzung der Fortschritte und Kräfte des Katholizismus; bei aller Versöhnlichkeit und allem redlichen Willen zu konfessionellem Frieden bleibt er entschiedener Protestant. — Behandelt H. die konfessionelle Lage der Gegenwart als Historiker, so seien als Beispiel für die neuere kontroverskatechetische Behandlung der Frage die gemeinverständlichen Schriften des sich zum Neuprotestantismus bekennenden Schweizers Schüli empfohlen, vor allem seine „Zwei Ideale“ (Zürich, Beer, 1917. 267 S.). Er schildert namentlich auch die praktische Seite der Dinge. Obgleich gern Schweizer Einrichtungen herangezogen sind, kann die Schrift, weil sie mehr in die Tiefe geht, als viele Kontroverskatechismen, auch in Deutschland sehr brauchbar sein. Daß der Jesuitenorden rein als Macht der Reaktion in der römischen Kirche hingestellt wird, trifft heute kaum mehr zu. S. 46 statt Hochkirche lies anglikanische Kirche, S. 67 ist die Union genannt, während der deutsche evangelische Kirchenausschuß zu nennen wäre. Ein ganz kurzer Auszug aus dieser Schrift ist Evangelium und Papsttum, stimmen sie überein? (Zürich, Beer, 1920. 30 S.)

Von katholischer Seite hat Engelbert Krebs das gleiche Thema behandelt, aber nicht historisch, sondern mehr nur grundsätzlich: Die Protestanten und wir (Der katholische Gedanke, H. 4. München, Theatiner-Verlag, 1922. 112 S.). Der Ton ist würdig, der Wille, protestantischer Frömmigkeit gerechter zu werden, erfreulich. Natürlich fühlt sich Kr. dabei den „Altgläubigen“ verwandter als den „Neuprotestanten“. Er täuscht sich nicht darüber, daß unsere Ablehnung des katholischen Glaubens an das Amt ein starkes Hindernis einer auch zur Zeit wieder mehrfach besprochenen Wiedervereinigung bleibt. Darüber denkt er nicht optimistischer als z. B. Pfeilschifter, dessen Bericht über die neueren Wiedervereinigungsbestrebungen schon oben S. 159 angezeigt ist. H. Mulert, Kiel.

4. Wie wir überhaupt an wissenschaftlich angelegten, den modernen konfessionskundlichen Ansprüchen genügenden und den ganzen Stoff der Konfessionskunde umfassenden Darstellungen keinen Überfluß haben, so insbesondere auch nicht bezüglich der in der Konfessionskunde mitzubehandelnden Sekten. Die Konfessionskunden von Kattenbusch und Loofs sind ja leider bis heute unvollendet. Von den alle Konfessionen darstellenden Konfessionskunden hat der kürzlich wieder in Neuauflage erschienene kleine „Grundriß der Symbolik" von Plitt, dessen neuere Auflagen Viktor Schultze besorgt hat, in den letzten Auflagen in steigendem Maße auch die Sektenbewegung der Gegenwart beachtet [1]; der Sektenanhang (S. 140—185) behandelt außer den altbekannten Sekten nunmehr auch die Neuapostolische Gemeinde, die Adventisten, die Ernsten Bibelforscher und die Darbyisten — freilich nur kurz, aber der Anlage des ganzen Buches entsprechend mit charakteristischen Quellenzitaten. Daneben kommt nach wie vor Kalbs Darstellung der „Kirchen und Sekten der Gegenwart" als Hilfsmittel in Betracht. Beide Schriften lassen immerhin Lücken, die leider auch durch das ausschließlich den „Sekten der Gegenwart" gewidmete Buch des württembergischen Pfarrers Paul Scheurlen (1. Aufl. 1917) nicht ausgefüllt sind. Es erhebt selber keinen Anspruch auf selbstständige wissenschaftliche Forschung, sondern setzt sich praktische Ziele, die es durch Hinführen auch zu den Quellen wie zur darstellenden und polemischen Literatur über die einzelnen Sekten zu erreichen bestrebt ist. Das Buch hat schon in zweiter umgearbeiteter Auflage [2] erscheinen können. Es behandelt zunächst nur in einem ersten Bändchen die Adventisten, die Internationale Vereinigung ernster Bibelforscher, die Neuapostolische Gemeinde, den Darbyismus, die Tempelgesellschaft, den Spiritismus, die Anthroposophie, die „Christliche Wissenschaft", die Mormonen, die Bahai-Weltreligion. Die außerkirchlichen Gemeinschaften der Methodisten, Baptisten, Heilsarmee u. a. sollen einem zweiten Band vorbehalten bleiben. Das Buch scheint in erster Linie schwäbische Verhältnisse zu berücksichtigen; sonst wären die Templer wohl kaum genannt. Die letzten von ihm behandelten Gemeinschaften kann man, streng genommen, nicht mehr zu den christlichen Sekten rechnen, sondern müßte sie vielmehr als religiöse Neubildungen bezeichnen; insofern ist der Titel nicht ganz glücklich gewählt. Dagegen hätten z. B. Heilsarmee und Evangelische Gemeinschafter noch hinzugenommen werden müssen. Die Literatur ist in umfassenderem Maße, auch übersichtlicher als in der ersten Auflage herangezogen worden. Der Verf. zeigt sich bestrebt, auch den Sekten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; insofern kann man sein Buch als zweckentsprechend bezeichnen. Immerhin hätte z. B. gerade um der praktischen Tendenz willen in der

1) Leipzig, Deichert. 7. Aufl., 1921. 185 S. Die betreffenden Abschnitte in J. Kunzes oben S. 458f. besprochener Symbolik (1922) sind dürftig.
2) Stuttgart, Quell-Verlag der Evg. Gesellschaft, 1921. Bd. I. 176 S.

kurzen Einführung ausführlicher über „Unsere grundsätzliche Einstellung gegenüber den Sekten“ gehandelt werden sollen, so wie dies z. B. in einem der letzten Jahrgänge der „Pastoralblätter“ (62, S. 209—218) unter dem angeführten Titel Friedr. Loofs getan hat.
Wissenschaftlich ergebnisreicher sind die zur Besprechung vorliegenden Arbeiten zur Geschichte der aus älterer Zeit bekannten protestantischen Sekten.

Einige Untersuchungen beschäftigen sich mit den Mennoniten, die gegenwärtig wieder größere Bedeutung gewonnen haben. Seit 1913 erscheint das von Christian Hege und Christian Neff herausgegebene Mennonitische Lexikon (im Selbstverlag der Herausgeber, Frankfurt a. M. und Weierhof, Pfalz), von dem bisher 13 Lieferungen mit zusammen 624 doppelspaltigen Seiten vorliegen (reichend bis Johann Faber von Leutkirch). Die Herausgeber haben sich die Aufgabe gestellt, für die Gesamt- und die Einzeldarstellung der Mennonitengeschichte durch Sammlung und Sichtung des weitzerstreuten biographischen, geographisch-statistischen, dogmatisch-ethischen und des gesamten religiös-phänomenologischen Materials wichtige Vorarbeit zu leisten und die Eigenart ihrer Gemeinschaft zu allgemeinerer Kenntnis zu bringen. Wir nennen nur die größeren Artikel Aachen, Aargauer Täufer, Akkrum, Alexandertal, Alkmaar, Allgemeine Konferenz der M. in Nordamerika, Allgemeine Mennonitische Bundeskonferenz in Rußland, Altamische Mennoniten, Altmennoniten in Amerika, Altona, Amische M., Amsterdam, Augsburg, Baden, Baptisten, Basel, Bayern, Bern, Brüdergemeine, Chur, Cleve, Danzig, Deutsches Reich, Deventer, Duchoborzen, Elbing, Elsaß, Emden, Emmental, England; — Abendmahl, Agende, Antitrinitarier, Bann, Bauernkrieg, Begräbnis, Bekenntnisse, Bestrafung der Täufer, Chiliasmus, Diakon, Diakonisse, Disputationen, Dreieinigkeit, Ehe, Eid, Emergency Relief (Hilfswerk der M. in und nach dem Weltkrieg), Erbsünde, Exegese; — Andreas Althamer, Jakob Ammann, Augustin Bader, Georg Blaurock, Johannes Brenz, Bullinger, Hans Bünderlin, Isaak de Bussy, Butzer, Calvin, Joh. Campanus, Capito, Samuel Cramer, Hans Denk, Albrecht Dürer, Andreas Ehrenpreis, Erasmus von Rotterdam, Faber von Leutkirch, — um so das Ausmaß des Lexikons anzudeuten. Einige Artikel sind zu großen dokumentarisch belegten Abhandlungen angewachsen. Daneben steht die ungleich größere Zahl von Notizartikeln. Alles zusammen sehr lehrreich und dankenswert, so daß man wünschen muß, daß der Abschluß des Werkes mit ausländischer Hilfe möglich sein wird.

In einer „Denkschrift zur Erinnerung an das 350jährige Bestehen der Gemeinde“ behandelt Prediger H. G. Mannhardt „Die Danziger Mennonitengemeinde. Ihre Entstehung und ihre Geschichte von 1569—1919“ [1]. Das mit einer Reihe von Abbildungen geschmückte, zunächst für die Lokalkirchengeschichte wertvolle Werk schildert kurz

1) Selbstverlag der Danziger Mennonitengemeinde, Danzig, 1919. 216 S.

auch die ältesten Täufergemeinden und Menno Simons, dann die Entstehung der Gemeinde in Danzig vor allem durch niederländische Flüchtlinge und deren Geschichte. 1825 wird in dem theologisch vorgebildeten Prediger Jacob van der Smissen aus Friedrichstadt an der Eider der erste festbesoldete Seelsorger angestellt, nachdem 1818 der Grundstein zu einer wirklichen Kirche gelegt war. 1870 ist die bisher als Glaubenssatz geltende „Wehrlosigkeit" aufgehoben, d. h. grundsätzlich das bisherige Vorrecht der Militärfreiheit aufgegeben und Fremden der Eintritt in die Gemeinde freigegeben worden. — Haben die deutschen Mennoniten die Lehre von der Wehrlosigkeit aufgegeben, so verteidigt sie der Amerikaner John Horsch in seiner nach dem Kriege erschienenen Schrift „Die biblische Lehre von der Wehrlosigkeit"[1] mit allem Eifer. Derselbe hat sich in seiner Studie „Infant Baptism. Its Origin among Protestants and the Arguments advanced for and against it" (Ebenda 1917. 157 S.) mit einer anderen Zentralfrage der M. beschäftigt. H. schildert nicht nur Hubmayer und Menno Simons in ihrer Stellung zur Kindertaufe, sondern er bemüht sich um den Nachweis, daß auch Luther und Zwingli, neben denen er von den reformatorischen Führern noch Ökolompad, Butzer, Calvin berücksichtigt, ursprünglich in ihrer Haltung den Sakramenten gegenüber und hinsichtlich des Freiwilligkeitsprinzips und daher auch bezüglich der Frage der Kindertaufe anders gestanden haben als später. Er sieht daher in der Täuferbewegung und der daraus hervorgewachsenen M.gemeinschaft die rechte Fortsetzung der ursprünglichen Reformation.

Für den Übergang des Baptismus zum Kirchentum ist es bezeichnend, daß auch bei dieser Gemeinschaft der Geschichtssinn entschieden in der Entwicklung begriffen ist. Prediger Joseph Lehmann, Lehrer am Predigerseminar der deutschen Baptisten in Hamburg, hatte um 1900 seine „Geschichte der deutschen Baptisten" in 2 Bänden erscheinen lassen[2]. Der zweite Band: von 1848 bis 1870 liegt jetzt in 2. von Prediger F. W. Herrmann in Königsberg i. Pr. völlig neu bearbeiteter Auflage vor (304 S.). Der neue Herausgeber will die erste Ausgabe mehr eine Stoffsammlung denn Geschichte nennen, zu sehr auf die äußere Geschichte sich beschränkend, zu wenig auf die innere Entwicklung Rücksicht nehmend, dazu zu sehr erbaulichen Charakter tragend. Das alles hat er nun zu ändern und alles der Jugend mundgerecht zu machen sich bemüht. In der Tat sind von 13 Kapiteln nur 5 dem äußern Leben gewidmet, 7 der inneren Entwicklung u. ä.: Anfänge der Organisation, innerer und äußerer Ausbau, Predigerausbildung, Lehre und Leben, Publikationssache, Stellung zur Allianz und kirchengeschichtliche Bedeutung des Baptismus, endlich das letzte den Lebensbeschreibungen der einflußreichsten Prediger. Eine sehr eingehende Zeittafel, die die

1) Mennonitische Verlagsanstalt, Scottdale Pennsylv., 1920 (Stuttgart, J. F. Steinkopf), 128 S.
2) Kassel, Verlagshaus der deutschen Baptisten, J. G. Oncken Nachf.



innere, vor allem aber die äußere Entwicklung in nuce vorführt, ein reichhaltiges Namen- und Sachregister schließen das Buch. Bei der zeitlichen wie zahlenmäßigen Beschränktheit des Baptismus machen naturgemäß die ersten Kapitel einen mehr lokalkirchengeschichtlichen Eindruck, aber ist es denn eigentlich mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte der großen Kirche anders? Jedenfalls wird man das Buch mit großem Nutzen gebrauchen können.

Als gründlicher Kenner englischer Religiosität hat Th. Sippell eine wertvolle Studie „Zur Vorgeschichte des Quäkertums“ [1] geliefert. Wie schon vorher Troeltsch in „Soziallehren der christlichen Kirchen“, so weist auch hier wieder Loofs in dem von ihm beigesteuerten Vorwort auf die gründlichen, man darf vielleicht sagen: bahnbrechenden Studien des Verfassers zur Vorgeschichte des englischen Dissent hin [2]. Ihn beschäftigt hier das Problem der Herkunft jener westmorländischen Seekers oder Waiters, die auf das werdende Quäkertum einen so nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Sie stammen nicht von den holländischen „Kollegianten“ oder von dem von Jakob I. 1611 verbrannten „Arianer“ Legatus ab. S. tritt vielmehr den überraschenden Nachweis an, daß von Luther eine Brücke direkt zu George Fox hinüberführt. Vermittler sind dabei die sogenannten Grindletonianer, Anhänger des dortigen 1586 geborenen Pfarrers Roger Brerely, der wie seine Predigten erweisen, sehr stark lutherisch beeinflußt war. Zu Luther neigen auch John Eaton (1575—1641) und, weniger ausgeprägt, Tobias Crisp (1600—1643). Brerely hat, wie seine 1625 verfaßte Apologie erweist, auch enthusiastisch-pietistische Neigungen gehabt. Mehr noch war dies bei seinen Anhängern, den Grindletonianern, der Fall. Sie wurden 1656 von dem Quäker Barcroft als „Antinomian Independents“ oder „Civill Ranters“ bezeichnet. Vertreterin ihrer Lehre ist die 1634 in Neu-England eingewanderte Anne Hutchinson. Wie ein Teil ihrer Anhänger erst zum Baptismus und dann zu den Seekers übertrat, genau so erging es den Grindletonianern. Die Grindletonianer John Camm, wahrscheinlich übrigens Herausgeber der Predigten Brerelys, und Howgill sind die ersten Apostel des Quäkertums in London geworden.

Unter literarischem Gesichtspunkt, ausgehend von dem Interesse an der Geschichte des modernen Romans in England, hat sich Emma Danielowski mit der Frühzeit des Quäkertums beschäftigt und „Die Journale der frühen Quäker“ literarisch durchforscht [3], um sie als Vorbereitung von Richardsons 1740 beginnender Romanschriftstellerei („Pamela or Virtue rewarded“) zu werten; Richardsons Schriftstellerei

1) Gießen, Alfred Töpelmann, 1920, als Heft 12 der von Heinrich Hoffmann und Leopold Zscharnack herausgegebenen „Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus“. 56 S.

2) Als neueste sei sein Aufsatz Zur Biographie John Everards (Theol. Stud. u. Krit. 95, 1923, S. 134—147) genannt. Im Mittelpunkt steht das kirchlicherseits gegen E. angestrengte Verfahren.

3) Berlin, Mayer & Müller, 1921. X, 138 S.

erscheint hier als Opposition zum modernen Roman, als innerliche Annäherung an den autobiographischen Quäkerroman. Auch der Theologe, der nicht eigentlich literaturgeschichtlich interessiert ist, wird sich freuen, daß dieses Interesse dem auch theologisch noch wenig durchforschten autobiographischen Schrifttum der Quäker zugute gekommen ist. Innerhalb der englischen Literatur hatte dieses ja wenigstens bei Anna Robeson Burr, The Autobiography, 1909 (S. 235ff.) und: Religions Confessions and Confessant, 1914 (S. 150ff.) und ausführlicher im 8. Bd. der Cambridge History of English Literature (Edw. Grubb, The early Quakers) Beachtung gefunden; aber E. D. geht doch darüber hinaus, wenn sie nun dieses Schrifttum als eine besondere, einflußausübende literarische Gattung in das Licht der Wissenschaft rückt. Ihr hauptsächliches Quellenmaterial bilden außer den klassischen Journalen von Fox, Penn und Ellwood vor allem die typischen Journale von Crisp, Davies, Banks, Gratton, Edmundson, Story, Wilson.

Auch sonst sind über das Quäkertum in den letzten Jahren nicht nur eine Reihe größerer fremdsprachlicher Arbeiten erschienen, die uns leider nicht vorliegen [1]; sondern das große Interesse, das der sozialen und pazifistischen Arbeit der Quäker in der Gegenwart in Deutschland (aber nicht nur in ihm [2]) entgegengebracht wird, hat dazu geführt, daß bei uns eine Reihe von Übersetzungsschriften erschienen sind, die man wohl als Propagandaschriften bezeichnen kann, und denen jedenfalls als Selbstzeugnissen vieles über die Anschauungen und Gebräuche des modernen Quäkertums entnommen werden kann. Das gilt vor allem von Edwards Grubbs Das Wesen des Quäkertums [3]. Hier wird vom Standpunkt des englischen Quäkertums, ohne amerikanische und kanadische Besonderheiten zu berücksichtigen, eine umfassende Schilderung der religiösen Anschauungen, der kirchlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen, der politischen und philanthropischen, pädagogischen und missionarischen Haltung der Quäker gegeben, die fortab als wichtige Quelle für die konfessionskundliche Behandlung des Quäkertums wird gelten müssen. Der wichtigste Abschnitt ist wohl der vom Inneren Licht (S. 22—40); die Unklarheit, die er beim Leser hinterläßt, liegt nicht beim Verfasser, sondern in der Sache. Die Übersetzerin hätte

---

1) R. M. Jones, The story of George Fox. New-York, the Macmillan Company, 1919. XII, 169 S. — B. Nightingale, Early Stages of the Quaker Movement in Lancashire. London, Congregational Union of England and Wales, 1922. 220 S. (mit der These, daß nicht nur die Seekers und ähnliche Sekten dem Quäkertum den Boden bereitet haben, sondern der Puritanismus). — William C. Braithwaite, The second Period of Quakerism. Mit Vorrede von Rufus M. Jones. Ebenda, 1919. XLVII, 668 S. (vgl. Am. Hist. Rev. 1920, XXV, p. 487—489 W. W. Fenn; Engl. Hist. Rev. 1920, XXXV, p. 286—288 W. H. Frere).

2) Vgl. z. B. für das französische Sprachgebiet den Aufsatz von S. Moret, Les quakers pacifistes et leur œuvre de guerre, in: Le Correspondant, Paris, 1920, CIII, S. 83—114.

3) Deutsch von Gertrud Pincus. Jena, Diederichs, 1923. 239 S.

ihre Arbeit noch jemandem, der die deutsche Sprache und den Stoff beherrscht, zur Durchsicht geben sollen (Wir sagen nicht Origen, sondern Origenes, S. 29 und mehrfach, nicht die nördlichen und südlichen Karolinen, sondern Nord- und Südkarolina usw.). Zu dem, was S. 47 ff. über „die Macht des Schweigens“ im Gottesdienst ausgeführt wird, liegt jetzt gleichfalls in deutscher Übersetzung, von Rudolf Otto eingeleitet, die religionsgeschichtlich und religionspsychologisch eingestellte Studie des englischen Quäkers L. Violet Hodgkin, Schweigender Dienst. Der Pfad des Staunens vor[1], eine gute Einführung in das im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens stehende „silent meeting“, durch das das Quäkertum sich als Glied der großen Gesamtbewegung der Mystik erweist. Wie diese Menschen des Geistes, der Innerlichkeit dann doch anderseits und ebenso aus religiösen Motiven heraus die großen Praktiker geworden sind, als die sie gerade gegenwärtig so viel beachtet werden, hat deutscherseits kurz, aber eindrucksvoll und nicht bloß im Blick auf ihr Gegenwartswirken, sondern historisch eingestellt Walther Koch gezeigt: Die Stellung des Quäkertums zur sozialen Frage[2]. K. steht in Verbindung mit jungen, unbedingt aktiven und sozialistisch eingestellten Quäkern, die nur das alte Foxsche Programm der Verwirklichung des Gottesreiches aufzunehmen glauben, wenn sie, hinausgehend über eine bloß philanthropische Betätigung, in der Nachkriegszeit an der notwendigen Neuorientierung der Gesellschaft (nicht bloß im Kreise der „Freunde“) arbeiten und die religiöse Gemeinschaftsidee zur Grundlage der Gesellschaftsordnung gemacht wissen wollen, um im Geist John Bellers', William Allens u. a. den Klassenstaat und die Lohnsklaverei aufzuheben. K. hält das Quäkertum für „einen der wesentlichen Bausteine zur neuen Welt“.

Unter dem Titel „Swedenborg. En levnadskildring“ bietet Emil A. G. Kleen[3] den ersten Teil einer Biographie des bekannten Sekten-, um nicht zu sagen Religionsstifters dar. Von einem der Medizin kundigen Verfasser wird man besonderes Eingehen auf Swedenborgs psychischen Gesundheitszustand erwarten. In der Tat spielt diese Frage auch eine bedeutende Rolle in dem Buch. Geschildert wird zunächst Sw.s „physisches Erbe: seine Eltern“, des Vaters Halluzinationen, seine Teufelaustreibungen und Wunderkuren. Dann wird Sw.s Kindheit und Jugend bis zu seiner ersten Auslandsreise 1688—1710 geschildert, dann diese und seine Tätigkeit 1710—1715, sein Briefwechsel mit Erik Benzelius u. a., der uns einen tiefen Einblick in die mannigfach verzweigten Interessen des Mannes bietet. Darauf wird seine wissenschaftliche und religiöse Wirksamkeit dargestellt, und zwar in drei Perioden: 1715—1721, 1722—1735 und 1735—1745, unter Beeinflussung durch Leibniz und Wolff, den Neuplatonismus, Aristoteles

1) Deutsch von P. Baltzer. Tübingen, Mohr, 1921. VIII, 63 S.
2) Christentum und soziale Frage, Heft 7. München, Chr. Kaiser, 1921. 39 S.
3) A. G. Sandbergs Bokhandel, 1917. XL und 416 S.

und Milton. Ein eigener Abschnitt wird dem Thema „Swedenborg und die Frauen, seine erotischen Anlagen" gewidmet. Schon 1740 mögen die sichtbaren Vorboten seiner Krankheit aufgetreten sein; dann folgt die Schilderung der in „Drömmarnes Bok" deutlicher hervortretenden Paranoia-Symptome. Dem Theologen möge dem Arzt als dem Fachmann gegenüber die Frage erlaubt sein: Ist das Vorliegende ohne weiteres als Paranoia zu werten, oder ist es auch aus dem Milieu, in dem Sw. lebte, heraus zu erklären? — Als Ergänzung muß das jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegende Sw.-buch des Schweden Martin Lamm empfohlen werden [1]. Da tritt das Allgemein-Biographische und der Naturforscher zurück; die innere religiöse Entwicklung und das Systematisch-Philosophische steht im Vordergrund, und L. stellt sich die Aufgabe, auch den Ursprüngen dieser theosophischen Ideen in der vor Sw. liegenden philosophischen und theologischen Literatur bis hin zur Kabbala und zur Renaissance und bei den mystischen Sektenbewegungen nachzugehen. Als die zentralen Kapitel seien S. 140 ff. „Die religiöse Krise" (deren allgemeine Übereinstimmung mit dem „zweiten Stadium" der Mystiker), S. 224 ff. „Der Geisterseher", S. 257 ff. „Der Bibeldeuter", S. 273 ff. „Gott und Welt", S. 333 ff. „Das Jenseits" und „Das neue Jerusalem" hervorgehoben. Von Schriften Sw.s finden S. 78 ff. die „Oeconomia regni animalis" und S. 184 ff. „De cultu et amore Dei" eingehendste Analyse. L. ist auf Sw. gestoßen bei seinen Studien über die der Romantik den Weg bahnende mystisch-sentimentale Literaturströmung im Schweden des 18. Jhds.; er geht aber dieser Entwicklung im vorliegenden Buch nicht weiter nach, läßt überhaupt die Frage nach Sw.s Wirkung auf Mit- und Nachwelt draußen. Sein Buch ist auch in dem Sinn rein historisch gerichtet, als in ihm das starke theosophische Gegenwartsinteresse an Sw. keine Rolle spielt. Es wird aber ohne Zweifel auch von den praktisch Interessierten als wertvolle Analyse der Person und der Gedankenwelt Sw.s begrüßt werden.

In die moderne englische, in ihrer Wirkung aber weit über ihr Heimatland hinausgreifende Sektenbewegung führt Harold Begbie in seinem zweibändigen, die Quellen zum erstenmal in ausgiebigster Weise heranziehenden „Life of William Booth, the founder of the Salvation Army" hinein [2]. Umwelt und Umgebung, Bekehrung, erste Übungen des werdenden Meisters, der Zustand Londons, als er dort anlangte, der innere Zustand des Methodismus, der an ihn nun den Ruf zum Predigen ergehen läßt, werden plastisch und aktenmäßig geschildert. Unter den ausgeschöpften Quellen ragen besonders der Briefwechsel und die Tagebuchaufzeichnungen B.s hervor, die es gestattet haben, ein anschauliches Bild sowohl von B.s persönlichem Leben, seinem Familienleben zusammen mit seiner bedeutenden, das Herz seiner Ge-

1) Upsala, 1915. Deutsch von Ilse Meyer-Lüne. Leipzig, Felix Meiner, 1922. 379 S.
2) London, Macmillan & Co. Ltd., 1920. XVI, 483 und XVI, 504 S.



meinschaftsgründung bildenden Ehefrau, als auch von seinen organisatorischen Unternehmungen, die er durch Krisen und Widerstände hindurchzuführen verstanden hat, zu zeichnen. Dann tritt jene bedeutende Frau in sein Leben ein.

Aus dem englischen Methodismus ist William Booth hervorgegangen. Der Enthusiasmus dieses Mannes legt ein unwiderlegliches Zeugnis dafür ab, welcher Schatz von Enthusiasmus auch in dem Methodismus des Mutterlandes noch steckt. Anderseits ist aber auch nicht zu leugnen, daß genau wie der Baptismus auch der Methodismus im Übergang zum Kirchentum begriffen ist. Das Wertlegen auf Verwaltungsfragen und auf die durch die Universität vermittelte theologische Bildung scheinen mir dafür untrügliche Kennzeichen. In Nordamerika, wo der Methodismus neben dem Baptismus zahlenmäßig bei weitem die stärkste evangelische Denomination ist, scheint er mir in diesem Stadium zu stehen. Dieser Eindruck wird verstärkt durch das Studium des Buches von Horace M. du Bose, „A History of Methodism being a volume supplemental to „A History of Methodism“ by Holland N. Mc Tyeire DD, late one of the bishops of the Methodist Episcopal Church, South, bringing the story of Methodism, with special reference to the history of the Methodist Episcopal Church South down to the year 1916. [1] Das trefflich ausgestattete Buch will uns das machtvollste Halbjahrhundert des Methodismus und der Welt vor Augen führen. du Bose setzt ein mit der Wiederanknüpfung zwischen den Northern und Southern Methodists nach dem Sezessionskriege; schon Mc Tyeire hatte in seinem Buche darüber gehandelt; aber um den Ausgangspunkt noch einmal wieder hell ins Licht zu stellen, wird diese Zeit auch hier wieder dargestellt. Da der Methodismus in dem Gebiet der Vereinigten Staaten sein Hauptarbeitsfeld gefunden hat, so steht natürlich seine Entwicklung in der Union im Vordergrund des Interesses, aber auch England, Japan und andere Gebiete werden mitberücksichtigt. Die Darstellung wird bis 1916 herabgeführt. Ausführlich wird auch die Geschichte der amerikanischen Konferenzen dargestellt, ebenso werden die Hochschulen der Methodisten und ihre Blätter aufgezählt. So ist das Buch eine reichhaltige Quelle zur amerikanischen Kirchengeschichte und zur Geschichte des Methodismus überhaupt. Es muß als Dokument der Entwicklung des Methodismus von der Sekte zur Kirche besonderer Beachtung empfohlen werden. Wegen des Einflusses des amerikanischen Methodismus auf unsere Gemeinschaftsbewegung verdient es weithin Aufmerksamkeit.

Mit einer neuen Lebensbeschreibung des Stifters der Mormonen tritt unter dem Titel „De profeet der Mormonen Joseph Smith Jr. Met en woord voor af van J. van der Valk“ [2] Pfarrer M. H. A. van der Valk in Rotterdam auf den Plan. Das Buch bietet abgesehen

1) Nashville Tenn., Dallas Tex., Richmond Va., Publishing House of the M. E. Church South, Smith & Lamar, 1916. 592 S.

2) Kampen, J. H. Kok, 1921. 308 S.



von dem Bilde des Verfassers 19 Tafeln mit teilweise dem Ref. noch nicht zu Gesicht gekommenem Anschauungsmaterial, z. B. von den geheimen Riten im Mormonentempel, einem Brieffaksimile, Rigdons Bild u. a., ferner ein Geschlechtsregister, eine Zeittafel, ausführliche Erklärung der Tafeln, zahlreiche Anmerkungen und eine Bibliographie von 1395 Nummern, eine solche Fülle, daß ich mich kaum getrauen würde, die Zahl 1400 voll zu machen. Das Buch zerfällt in 3 Abschnitte: Wie Joseph Smith jr. Prophet wurde, Joseph Smith jr. als Prophet und Joseph Smith jr. als falscher Prophet. Wie schon bei dem Amerikaner Riley wird er selbst inmitten seiner Umwelt geschildert: die Familien Smith und Mack, Kirchen und Sekten, Herkunft der Rothäute, die goldene Bibel, die Berufung; Smiths Person und Entwicklung, der Schatzgräber, der Wünschelrutengänger, die Sehsteine. Dann wird er als Pseudophilologe, als Pseudohebraist und Pseudoägyptologe, als Schriftsteller, als Theologe, als Prophet geschildert. Dann erscheinen seine Freunde, kurz gekennzeichnet, der Staatsmann, der „Teatotaler“, der Verbrecher, der Polygamist, der Psychopath, sein geistiges Erbe. Vielen Fleiß hat der Verf. an den Nachweis gewandt, daß Smiths angebliche hieroglyphische Wissenschaft Schwindel war, und daß er an pseudologia phantastica litt. Um eine klare Anschauung der Verhältnisse zu gewinnen, ist v. d. Valk sogar nach Amerika gereist, neben gründlichem Studium der Literatur. Der Spauldingfrage will er nur sehr geringe Bedeutung beimessen. — Von dem gehaltreichen Buch ist ein deutscher Auszug erschienen, von A. Basedow übersetzt: Zur Beurteilung des Propheten der Mormonen Joseph Smith jun. Ägyptische Phantastereien des Mormonenapostels[1].

Ernsteste Beachtung unter den neueren amerikanischen Gründungen, die propagandistisch auch auf deutschem Boden arbeiten, erfordert die „Internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher“, die sogenannten Russellianer oder Millenniumstagesanbruchsleute, mit denen neuerdings, zuerst in der Kriegszeit (1918) als mit einer auch den deutschen nationalen Interessen abträglichen Erscheinung sich besonders eingehend Friedr. Loofs beschäftigt hat. L konnte seine Studien über ihre Entstehungsgeschichte, ihre Gedankenwelt, ihre literarische und sonstige Propaganda u. a. jüngst in einer zweiten stark erweiterten Auflage seiner Broschüre veröffentlichen[2]. Seine Darlegungen über diese von dem Amerikaner Charles Taze Russell begründete „Millenniumssekte“ beruhen auf eindringender Erforschung der Originalquellen, vor allem Russells eigener Schriften („Schriftstudien“, 7 Bände, u. a.) und der zahlreichen Zeitschriften und Traktate der I. V. E. B., deren deutscher Hauptverlag die Barmer „Wachtturm-Bibel- und Traktat-Gesellschaft“ (= „Bibelhaus“, Barmen, Unterdörnerstr. 76) ist. Das Organ der Russellianer „Zions Wachtturm und Verkünder der Gegen-

1) Leipzig, Hinrichs, 1923. VIII, 56 S. mit 8 Tafeln.
2) Leipzig, Hinrichs, 1921. 60 S.



wart Christi" erscheint seit 1896. M. W. sind sie zuerst 1892 in Deutschland, und zwar im Wuppertal, aufgetreten. Schon 1904 gab es eine „Korrespondenz-Bibel-Schule". Vom 1. Januar 1910 ist Nr. 1 des 1. Jahrgang von „Die Brooklyner Volkskanzel. Echo aus dem Wuppertal" datiert und mindestens für 1911 ist für Amerika eine „International Bible Students Association Class" belegt. Ihrem Wesen nach ist sie — auf Grund einer Angabe der Ortsgruppe Dresden — um 1890 entstanden. Das von Loofs genannte Jahr 1913 als Datum der Anfügung der I. V. E. B. an die Wachtturm-Bibel- und Traktat-Gesellschaft dürfte also etwas zu spät angesetzt sein. Die Vereinigung ist außerordentlich fruchtbar in Gründung immer neuer Zeitschriften: etwa 1912 muß „Der Bibelforscher" gegründet sein, 1917 und 1919 gibt es den „Schriftforscher", 1918 „Die alte Theologie". Ich möchte glauben, daß die „Volkskanzel" nicht mehr besteht, da ich sie nicht mehr gesehen habe. Schon 1909 gibt es die „Speise für denkende Christen". Sie scheint dann später unter dem erweiterten Titel „Die alte Theologie. Der alte Glaube. Speise für Denkende. Anfangsgründe im Schriftstudium" allmählich in die oben aufgezählten Blätter übergeleitet zu sein. Inhalt ist in allen Fällen derselbe wie bei „Zions Wachtturm". Vorstehendes nur als Antwort auf einige von dem Herrn Verf. gestellte Fragen. Bedauerlich ist ja die „Geschichtslosigkeit" der meisten dieser Sekten. Übrigens halten die Russellianer Arius neben Paulus, Luther, Russell u. a. für einen der großen Reformatoren der Kirche. Kaiser hat also nicht Unrecht, wenn er sie als Arianer bezeichnet.

In welcher Weise man auch katholischerseits mit dem Sektentum zu ringen hat und sich mit ihm auseinandersetzt, zeigen die Broschüren von Roetzer, „Was ist vom Adventismus zu halten?"[1], wo vor allem Conradis „Der Seher von Patmos", und die Zeitschrift „Zions-Wächter" als Quelle benutzt und zum Gegenstand der Kritik gemacht sind, und Max Heimbucher: „Was ist von den Baptisten zu halten?"[2], wo Geschichte, gegenwärtiger Stand und Lehre der Baptisten geschildert und vom Standpunkt seiner Kirche aus beurteilt sind; für praktische Zwecke recht vollständig ist auch die Aufzählung der Nebenparteien der Baptisten. Und dasselbe erhellt aus der Studie von Max Heimbucher, „Was sind denn die Ernsten Bibelforscher für Leute?"[3], wo außer der Charakteristik der Sektierer auch Material zu ihrer geschichtlichen, biblischen und dogmatischen Widerlegung dargeboten wird. Die Schriften sind durch die rege sektiererische Propagandatätigkeit auf süddeutschem Boden veranlaßt. H. Stocks, Kaltenkirchen (Holstein).

1) München-Gladbach, Volksvereinsverlag, 1920. 24 S.
2) Regensburg, Manz, 1918. VIII, 120 S.
3) Ebenda, 1921. 88 S.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Vereinsbericht über das vierte und fünfte Vereinsjahr

Dem Beschlusse der dritten Jahresversammlung gemäß (vgl. N. F. III, S. 271 f.) hielten wir am 17. und 18. Oktober 1922 die

vierte Jahresversammlung

in Würzburg ab. Nach Worten der Begrüßung durch den Rektor der Universität, Professor Dr. Ruland, und nach den Eröffnungsworten unseres Vorsitzenden Professor D. Lietzmann erstattete der Würzburger Kirchenhistoriker Professor D. Merkle, den Hauptvortrag über ein Gebiet, auf dem er seit Jahren gearbeitet hat, über „Die Wirkungen der Säkularisation auf die kirchliche Entwicklung Deutschlands". Er ging davon aus, daß diese Säkularisationen ein Werk Frankreichs waren, zeigte, inwiefern sie zunächst für die ganze Tätigkeit der Kirche auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Erziehung und der Kultur überhaupt einen schweren Schlag bedeuteten, beleuchtete anderseits eingehend aber auch das Urteil des Kardinals Pacca, daß sie ein Segen für die katholische Kirche gewesen seien, und betonte noch die vergiftenden Wirkungen, die sie für das Zusammenleben der Konfessionen gehabt hätten.

An diesen mit großem Beifall aufgenommenen Vortrag schloß sich die Generalversammlung der Gesellschaft. Der Geschäftsbericht konnte leider nicht erstattet und die Rechnung über das dritte Vereinsjahr nicht gelegt werden, da der Geschäftsführer nicht rechtzeitig hatte erscheinen können. Wir geben daher hier einige Mitteilungen über dieses Vereinsjahr, das trotz mancherlei Hemmnisse und Schwierigkeiten zur Befriedigung verlaufen war. Die Zahl der ordentlichen Mitglieder war von 355 auf 380 gestiegen; die der außerordentlichen Mitglieder (34) hatte sich nur unbedeutend verschoben. Durch ein Rundschreiben des Geschäftsführers, das an etwa 100 Herren in den Vereinigten Staaten von Nordamerika gesandt war, ist es gelungen, eine Anzahl Mitglieder zu gewinnen, deren Interesse für die Gesellschaft durch die freundliche und äußerst dankenswerte Werbearbeit von Professor Lic. Dr. Rockwell in New-York geweckt und wesentlich gefördert worden ist. Durch die Beiträge dieser Auslandsmitglieder und die gewährte Beihilfe der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft" konnte der 40. Band der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" (Neue Folge III) in einem Umfange von 17 Bogen erscheinen. Wie schon beim Bd. II der Neuen Folge zeichneten Professor D. Zscharnack und Professor D. Scheel als

Herausgeber. Die geschäftlichen Verhandlungen der Generalversammlung galten vor allem der Sicherstellung und dem weiteren Ausbau der Zeitschrift.

Am Nachmittag fand die Tagung der Neutestamentler statt, die sich gemäß dem Beschluß der dritten Jahresversammlung (in Jena) an unsere Gesellschaft angeschlossen haben. Durch ihren Eintritt sollen sie die von Prof. D. Lietzmann herausgegebene „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft" zu ermäßigtem Preise zu beziehen berechtigt sein. Verhandelt wurde über das neue Lexikon, den neuen Tischendorf, den neuen Wettstein. Ferner wurde ein Lichtbildervortrag von Professor D. Leipoldt aus Leipzig über religionsgeschichtliche Bilder zum N. T. geboten. (Wir verweisen auf den eingehenden Bericht über diesen Teil der gemeinsamen Tagung in der ZNW. 1923, Nr. 1/2).

In der Abendstunde vereinigte ein Lichtbildervortrag von Professor D. Lietzmann über „Neue Ausgrabungen altchristlicher Denkmäler in Rom" die Kirchenhistoriker und Neutestamentler zu einer gemeinsamen Sitzung. Der Vortragende, der im April/Mai 1922 in Rom weilte, verbreitete sich über die neuesten Ausgrabungen am Viale Manzoni (christliche oder heidnische Katakombe, offenbar gnostische Anlage) und bei San Sebastiano ad Catacumbas (die Frage der Gräber des Paulus und Petrus). Vortrag und Lichtbilder führten den Zuhörern bis dahin noch unveröffentlichtes Material vor Augen und beleuchteten die großen Aufgaben der Forschung auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte.

Am Morgen des nächsten Tages (18. Oktober) bot Professor Dr. Knapp aus Würzburg an der Hand von zahlreichen Lichtbildern einen Überblick über Denkmäler kirchlicher Kunstgeschichte in Würzburg, der Stadt des Barock und Rokoko, und übernahm dann noch die Führung durch die Residenz.

* * *

Einer Anregung dieser Würzburger Tagung folgend, die Jahresversammlung der Gesellschaft im folgenden Jahre an eine große Veranstaltung, wie die Philologenversammlung, anzulehnen, und unter ausdrücklicher Beschlußfassung des geschäftsführenden Ausschusses fand die

fünfte Jahresversammlung

am 26. September 1923 in Münster i. Westf. statt. Nachdem die Teilnehmer am Vorabend sich in gemütlichem Beisammensein vereinigt hatten, begann die Tagung mit einer Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses, in der die geschäftlichen Angelegenheiten vorbereitet und vorbesprochen wurden. In der von Professor D. Lietzmann geleiteten Hauptversammlung sprach Professor D. Erich Seeberg aus Königsberg i. Pr. über „Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte". Ausgehend von Troeltschs Historismus und der Krisis in der Historie, die an Gundolf, Bertram, Barth verdeutlicht wurde, behandelte der Vortragende im Gegensatz zu dieser Richtung das Problem des historischen Gesetzes, das vom Problem des historischen Erkennens unablösbar ist, und das Problem der Bewegung, erörterte den Begriff „Weltgeschichte", die es im strengen Sinne nicht gebe, so daß man nur von Völkergeschichte sprechen dürfe, besprach ferner Fragen wie das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Reformation und Revolution, kennzeichnete die Verfalls- und Traditionsidee in der Kirchengeschichte, das Recht und Wesen der Parteien und die verschiedenen Periodisierungsversuche und legte zum Schluß dar, daß die Kirchengeschichte mit ihrem ökumenischen Charakter selbständig neben die Weltgeschichte tritt. Der Vortrag hat, wie der Referent selbst am Schluß bemerkte, mehr Fragen an-

gerührt, als Antworten gegeben, hat aber gerade dadurch die Zuhörer stark angeregt.

In der sich anschließenden Generalversammlung wurde zunächst als allgemeine Ansicht festgestellt, daß die Gesellschaft unbedingt weiter bestehen bleiben solle. Darauf legte der Geschäftsführer die Rechnung über das dritte Vereinsjahr 1921, die bei einer Einnahme von 25632 Mark und einer Ausgabe von 13080 Mark mit einem Bestand von 12551 Mark abschloß, ferner über das vierte Vereinsjahr 1922, die bei einer Einnahme von 948907 Mark und einer Ausgabe von 165348 Mark einen Bestand von 783559 Mark aufweist. Dem Geschäftsführer wurde die beantragte Entlastung erteilt. Die Versammlung billigte ausdrücklich dessen Finanzpolitik, die nicht Gelder ansammelt, sondern nur bestrebt ist, die Einnahmen des laufenden Jahres so zu gestalten, daß das erste Heft des nächsten Jahrgangs der ZKG. gesichert ist. Sie nahm sodann Kenntnis von dem gegenwärtigen Kassenbestand und faßte nach eingehend begründeter Vorlage seitens des Vorstandes betreffs Mitgliederbeitrag und Bezugspreis für die Zeitschrift folgenden wichtigen Beschluß:

Da die Kosten für das im Sommer d. J. im Umfang von 10 Bogen erschienene Heft 1 Band 42 (N. F. 5) der ZKG. durch den von den Mitgliedern gezahlten Beitrag (6000 Mark) nicht gedeckt sind, müssen für das laufende Geschäftsjahr 1923 der Mitgliedsbeitrag und der Preis für den Bezug der Zeitschrift voneinander getrennt und gesondert festgesetzt werden. Jedes Mitglied zahlt, um die Mitgliedschaft fortzusetzen, 20 Pf. mal jeweiliger Schlüsselzahl des Buchhändlerbörsenvereins; dieser Beitrag erhöht sich, sobald die Schlüsselzahl heraufgesetzt wird. Dafür erhält jedes Mitglied einen Vereinsbericht. Will das Mitglied die Zeitschrift weiter beziehen, so zahlt es außer obigem Beitrag für jedes Heft von 10 Bogen 50 Pf. mal jeweiliger Schlüsselzahl. Da das im Druck befindliche Heft 2 des Jahresbandes 20 Bogen umfaßt, sind dafür 1 Mark mal Schlüsselzahl zu zahlen. Diejenigen, die einen Mitgliedsbeitrag für dieses Jahr bisher nicht eingesandt haben, oder die jetzt neu in die Gesellschaft eintreten, haben den neu festgesetzten Mitgliedsbeitrag sowie für Heft 1 und 2 des laufenden Bandes der Zeitschrift 1,50 Mk. mal jeweiliger Schlüsselzahl zu zahlen. Der Vorstand bittet alle diejenigen Mitglieder, die Heft 2 Band 42 der Zeitschrift oder beide Jahreshefte beziehen wollen, ihre Zustimmung dadurch zu bekunden, daß sie den Betrag umgehend auf das Postscheckkonto des Geschäftsführers Oberpfarrer em. Georg Arndt in Berlin-Friedenau Postscheck Nr. 59344 in Berlin NW. 7 einzahlen. Diejenigen Mitglieder, welche auf unsere auf der Einladungskarte zur Jahresversammlung ausgesprochene Bitte eine heute bereits vollkommen entwertete Nachzahlung geleistet haben, können diesen Betrag von dem oben neu festgesetzten Beitrag in Abzug bringen.

Diejenigen Inlands-Mitglieder (Neutestamentler), die nicht die „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, sondern die „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ beziehen wollen, zahlen an die Gesellschaft nur den obigen Mitgliedsbeitrag (20 Pf. mal Schlüsselzahl) und erhalten die letztgenannte Zeitschrift von dem Verleger (Töpelmann in Gießen) zum Sortimentspreis nach Abzug des Buchhändler-Rabatts. Der Geschäftsführer wird die Namen dieser Mitglieder dem Verleger (Töpelmann) übermitteln.

Für die Auslands-Mitglieder ist der Beitrag für einen Band zu 30 Bogen auf 3 Dollars, 7½ holländische Gulden, 10 schwedische Kronen, 25 italienische Lire, 20 Schweizer Franken, 2000 österreichische Kronen, 100 tschechische Kronen, 20 rumänische Lei festgesetzt.

Den sämtlichen Mitgliedern des In- und Auslandes bleibt es überlassen, den Beitrag höher zu bemessen. Die Versammlung hofft, daß die große Mehrzahl der Mitglieder trotz der Beitragserhöhung der Gesellschaft treu bleibt, zumal der Bezugspreis der ZKG. nur durch großes Entgegenkommen des Verlags Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha so niedrig bemessen werden konnte.

Die Versammlung erklärte sich ausdrücklich damit einverstanden, daß der mit dem Verlag abgeschlossene Vertrag betreffs der ZKG. zunächst bis zu seinem Ablauf (Ende 1924) durchgehalten wird. Betreffs der Gestaltung der Zeitschrift wurden verschiedene Wünsche namentlich bezüglich der literarischen Berichte und Anzeigen ausgesprochen und der anwesende Professor D. Scheel als Mitherausgeber gebeten, sich dieserhalb mit Professor D. Zscharnack ins Einvernehmen zu setzen. Das Herausgeberhonorar des letzteren soll in Zukunft mit Hilfe der Schlüsselzahl des Buchhändlerbörsenvereins berechnet werden. Da zwei Mitglieder, Geh. Regierungsrat Professor Dr. Werminghoff in Halle a. S. und Domprediger Lic. Nietzki in Königsberg durch Tod aus dem Geschäftsführenden Ausschuß ausgeschieden sind, werden Professor Dr. Schmeidler in Erlangen und ein noch zu benennendes Mitglied des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte und außer diesen noch Professor Lic. Dr. Rockwell in New-York — dieser zugleich als Vertrauensmann für Nordamerika — in den Ausschuß gewählt. Die Wahl des Ortes für die nächste Jahresversammlung wird dem Vorstand überlassen. Endlich wird die Eingliederung der Neutestamentler in die Gesellschaft unter den oben angegebenen Bedingungen gutgeheißen.

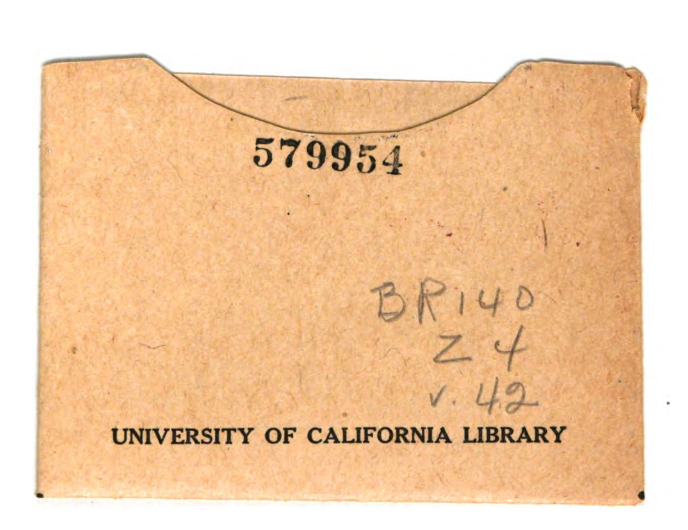
Nach der Mittagspause erfolgte eine Führung durch die schönsten kirchlichen Baudenkmäler der Stadt Münster, die Privatdozent Lic. Bauer vertretungsweise freundlichst übernahm. Am Nachmittag fanden zwei Parallel-Versammlungen statt. In der Sitzung des Westfälischen Vereins für Kirchengeschichte hielt Professor D. Rothert aus Münster einen sehr interessanten Vortrag über „De Bicht der Predicanten to Soest und der Goethesche Faust“, der in die Zeit der Soester Fehde führte. Als Antwort auf ein 1533 von Joh. Pollius herausgegebenes Kriegstagebuch verfaßte ein Daniel von Soest: „Die gemeine Bicht der Predicanten to Soest“. Der Vortragende erörterte die Verfasserfrage und schilderte die Bedeutung dieser Schrift für die Literaturgeschichte: Das Buch ist der erste Versuch, die Faustsage in den Dienst des Kampfes gegen die Reformation zu stellen. Zu gleicher Zeit tagten die Neutestamentler, denen Professor D. Windisch aus Leiden einen Vortrag über „Johannes und die Synoptiker“ hielt. Auch wurden Organisationsfragen erörtert.

Die Jahresversammlung verlief nach jeder Beziehung in harmonischer und anregender Weise und hat hoffentlich der Gesellschaft neue Freunde gewonnen.

Oberpfarrer i. R. Georg Arndt, Geschäftsführer.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C056079310


579954
BR140
Z4
v. 42
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

